REGD.N.A 466

رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶

نگار

لائبریری
کراچی یونیورسٹی

ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ
قیمت فی کاپی ۱۰ر

سالانہ چندہ پاکستان و ہندوستان
آٹھ روپیہ (مع سالنامہ)

تصانیف نیاز فتحپوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی

انجیل انسانیت

من و یزداں

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو "انسانیت کبریٰ" اخوت عامہ" کے ایک رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے، جس میں مذاہب کی تخلیق، دینی عقائد، رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی حقیقت پر تاریخی، علمی، اخلاقی، اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء اور پُرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے

قیمت سات روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول

مذہبی استفسارات و جوابات

کا

مجموعہ

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے ان کی مختصر فہرست یہ ہے:- اصحاب کہف۔ معجزہ و کرامت۔ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب و عقل۔ طوفان نوح۔ خضر کی حقیقت۔ مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں۔ یونس اور ہاروت۔ حسن یوسف کی داستان۔ قارون سامری۔ علم غیب۔ دعا۔ توبہ۔ لقمان۔ عالم برزخ۔ یاجوج ماجوج۔ ہاروت ماروت۔ حوض کوثر۔ امام مہدی۔ نور محمدی اور پل صراط، آتش، سرود وغیرہ۔ ضخامت ۶۲۲ صفحات کاغذ سفید و بیز۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے علاوہ محصول

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجۂ قبول حاصل کیا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے۔

قیمت

چار روپیہ

علاوہ محصول

جمالستان

اڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیال اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ اور ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے

علاوہ محصول

حسن کی عیاریاں

اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشا لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔

قیمت دو روپیہ

علاوہ محصول

ترغیبات جنسی یا

شہوانیات مجلّد

اس کتاب میں فحاشی کی تمام فطری اور غیر فطری قسموں کے حالات پر تاریخی و نفسیاتی حیثیت سے نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس طرح رائج ہوئی نیز یہ کہ مذاہب عالم نے اس کے رواج میں کتنی مدد کی، اس کتاب میں آپ کو حیرت انگیز واقعات نظر آئیں گے نیا ایڈیشن۔ قیمت چار روپیہ

علاوہ محصول

۱۹۵۵ء کا سالنامہ

علماء اسلام نمبر

ایک نہایت اہم تاریخی کارنامہ

اس خاص نمبر میں عرب، ایران، اسپین، مصر، ہندوستان وغیرہ کے ان تمام اکابر علم و ادب کا ذکر کیا جائے گا۔ جنھوں نے کسی خاص فن یا شعبۂ علم کی کوئی نمایاں خدمت انجام دی ہے اور کوئی نہ کوئی تصنیف اپنے بعد چھوڑ گئے۔

اس سالنامہ کی ترتیب میں حسب ذیل امور کا خاص لحاظ رکھا جائے گا:۔

۱۔ پورا نام معہ ولدیت و کنیت وغیرہ کے — ۲۔ تاریخ ولادت و وفات سنہ ہجری و سنہ عیسوی کے تطابق کے ساتھ — ۳۔ مختصر حالات زندگی اور خاص خاص کارنامے — ۴۔ اہم تصانیف کی فہرست — ۵۔ حوالجات جن سے یہ معلوم ہو سکے گا کہ تاریخ کی کن کن کتابوں میں ان کا ذکر موجود ہے — ۶۔ ایک انڈکس حروف تہجی کے لحاظ سے اور دوسرا علم و فن یا زمانہ کے لحاظ سے۔

اس خاص نمبر میں عہد نبوی سے لیکر عہد حاضر تک کے تمام ماہرین تفسیر و قرآن۔ ائمۂ حدیث، فقہاء حکماء، اطباء متکلمین، ماہرین لسانیات و ادب، علماء فلکیات و ریاضیات، طبیعیات و نفسیات، علماء تاریخ جغرافیہ، تواریخ نگاروں اور سیاحوں کا ذکر کیا جائے گا۔

ایک اور بڑی خصوصیت

یہ ہوگی کہ علاوہ تذکرۂ علماء کے ابتدا میں ایک نہایت بسیط و مفصل مقدمہ ہوگا جس کے پہلے حصہ میں یہ بتایا جائے گا کہ مختلف ملکوں کے حکمراں خاندانوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا، اور دوسرے حصہ میں اُن تمام علوم و فنون پر تاریخی تبصرہ ہوگا جو مسلمانوں کے عہد میں پروان چڑھے۔ یہ مقدمہ بجائے خود ایک مستقل تصنیف ہوگی۔

ہم کوشش کریں گے کہ اس سالنامہ کی چند کاپیاں دبیز سفید کاغذ پر بھی طبع کرائی جائیں۔ یہ صرف ان حضرات کے لئے مخصوص ہوں گی جو ایک روپیہ زاید دینا پسند فرمائیں گے۔

نیجر نگار

اگر ۱۵ تک کسی ماہ کا پرچہ آپ کو نہ ملے

تو اطلاع ملنے پر آیندہ ماہ کے پرچہ کے ساتھ ہم اپنے صرف سے فراہم کر دیں گے۔ لیکن اگر آپ اس سے قبل چاہیں گے تو بیرنگ روانہ ہوگا (کیونکہ مہینے کے اندر اندر پیڈ بھیجنے میں ہم کو دگنا محصول ڈاک ادا کرنا ہوگا) اس لئے جب آپ پرچہ نہ پہونچنے کی اطلاع دیں تو یہ ضرور لکھ دیجئے کہ آپ فوراً چاہتے ہیں یا اگلے پرچہ کے ساتھ۔

نیجر نگار لکھنؤ

پاکستان میں نگار اور مطبوعات نگار

ان پتوں سے حاصل کیجئے:۔

۱۔ کتاب محل۔ کراچی
۲۔ اقبال بک ڈپو۔ کراچی
۳۔ ہاشمی بک ڈپو۔ ۱۹۱۰۔ الٰہی بخش کالونی۔ کراچی
۴۔ کتاب محل۔ راولپنڈی
۵۔ مکتبۂ جدید۔ لاہور

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ ستمبر میں ختم ہوگیا اور اکتوبر کا "نگار" آٹھ روپیہ آٹھ آنے میں وی۔پی ہوگا جس میں سالنامہ ۵۵ء کی قیمت بھی شامل ہو

نگار

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

جلد ۴۶ | فہرست مضامین ستمبر ۱۹۵۴ء | شمارہ ۳

ملاحظات ۲
دینِ الٰہی کے عناصر اربعہ ... محمد عباس طالب صفوی ... ۵
سموم وصبا پر ایک نظر ... رشید حسن خاں ۱۴
تیسری صدی ہجری کا ملحدِ اعظم ... عرشی ۲۴
فنِ تحریر کی تاریخ ..... محمد اسحاق صدیقی ... ۲۹
انجمن فوقی بلایونی کا تغزل ... کوثر چاندپوری ۳۹
اب سے ۴۰ سال پہلے ہمارے اردو ڈرامے ... احسن لکھنوی ... ۴۳
دعوتِ نقد و نظر ۴۸
منظومات۔ فضا ابن فیضی۔ حیات۔ فضا۔ شارق۔ سید نہال احمد ۵۳
مطبوعات موصولہ ۵۵

ملاحظات

ہندوستان کے حالیہ فسادات

اس دوران میں، ہندوستان کے اندر متعدد مقامات میں فرقہ وارانہ فساد ہوئے جن میں جانیں بھی ضایع ہوئیں، مکان بھی جلائے گئے اور مذہبی بے حرمتی بھی کی گئی۔ یہ فساد علی گڈھ سے شروع ہوئے، پھر بیلی بھیت، متھرا تک پہونچے اور اسکے بعد حیدر آباد کے اضلاع نظام آباد و گلبرگہ میں۔ ان تمام فسادات کی نوعیت ایک ہی سی ہے، یعنی کسی جگہ اس کا سبب گائے کا ذبح ہونا بتایا گیا اور کہیں کسی مندر یا دوسری مقدس جگہ پر پاکستانی جھنڈا لہرانا۔

اگر فساد کے یہ اسباب صحیح ہیں تو اس میں شک نہیں کہ ان کی تمامتر ذمہ داری مسلمانوں پر عاید ہوتی ہے، لیکن اگر جمعیتہ العلماء کے بیان کے مطابق یہ سب اسٹیج کی ہوئی باتیں تھیں تاکہ مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں میں اشتعال پیدا ہو جائے، تو یہ بڑی خطرناک ذہنیت ہے جس پر حکومت اور مسلمان دونوں کو غور کرنا چاہئے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس فساد کا پس منظر اقتصادی کشمکش ہے یعنی بعض ایسے پناہ گزیں جو پاکستان سے یہاں آئے ہیں وہ مسلمانوں کو ڈرا کر بھگا دینا چاہتے ہیں تاکہ ان کے مکانات اور کاروبار پر قبضہ کر سکیں۔ اگر واقعی سبب یہی ہے تو اور زیادہ خطرناک ہے، کیونکہ مذہبی جذبات کا ہیجان وقتی ہوتا ہے اور جلد دور بھی ہو سکتا ہے، لیکن دوسرے کی روٹی چھین لینے والی ذہنیت خالص مجرمانہ ذہنیت ہے اور اگر کسی فرد یا جماعت میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو وہ آسانی سے دور نہیں ہو سکتا۔

اس دوران میں، بعض مسلم اخبارات نے اس مسئلہ پر جو اظہار خیال کیا ہے وہ اصولاً اپنی جگہ درست ہے، یعنی یہ کہ مسلمانوں

کو صبر و ضبط سے کام لیکر آئینی طور پر اس کا مقابلہ کرنا چاہئے، لیکن اس مشورہ کی سطح اس قدر بلند ہے کہ اس پر عمل کرنے کے لئے پہلے فلسفیانہ رجحان پیدا کرنے کی ضرورت ہے اور جب کسی جماعت پر پے در پے مصائب آنا شروع ہوتے ہیں تو اس وقت نہ فلسفہ کام دیتا ہے نہ تصوف، بلکہ قدرتاً دو ہی جذبے پیدا ہوتے ہیں۔ انتقام یا فراریت — اور یہ دونوں بُرے ہیں۔ انتقام اس لئے بُرا ہے کہ اس سے فساد بڑھتا ہے گھٹتا نہیں اور فراریت اس لئے بُری ہے کہ وہ انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی معصیت ہے۔

اس وقت تک مرکزی حکومت کی طرف سے جو کچھ کہا گیا ہے وہ یقیناً وہی ہے جو اسے کہنا چاہئے تھا، لیکن صوبوں کی حکومتوں نے جو کچھ کیا یا کہا وہ یقیناً وہ نہیں ہے جو انھیں کہنا اور کرنا چاہئے تھا۔ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ جب کسی جگہ سے فساد کی خبر آتی ہے، تو اسی کے ساتھ دو تین باتیں یہ بھی ضرور کہدی جاتی ہیں کہ :۔ "پولیس وقت پر پہونچ گئی، حالات پر قابو پا لیا گیا۔ دفعہ ۱۴۴ نافذ کر دی گئی اور کرفیو لگا دیا گیا"۔

اس کے بعد پولیس تحقیقات کرتی ہے، چند آدمیوں کی گرفتاریوں کی اطلاع دیتی ہے، اور پھر اس کے بعد خاموشی چھا جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ پولیس اور حکومت کا کام فساد کے بعد ہی شروع ہوتا ہے اور فساد نہ ہونے دینے کی ذمہ داری اس پر عاید نہیں ہوتی۔

ایک سے زیادہ مرتبہ، غیر جانبدارانہ تحقیقات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بدامنی کا سبب اکثر و بیشتر مقامی افسران کی بے پروائی یا چشم پوشی ہوا کرتا ہے لیکن اس علم کے باوجود حکومت ان افسران کے خلاف کوئی موثر قدم نہیں اُٹھاتی اور بات جہاں تھی وہیں رہ جاتی ہے۔

پھر ان حالات میں جبکہ انتقام، فرار، تدارک کے تمام دروازے بند ہیں، قدرتاً مسلمانوں کو سوچنا پڑتا ہے کہ وہ کونسی صورت ہے جس سے یہ خدشات دور ہو سکتے ہیں۔

ہمارے بعض رہنما مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی تنظیم کے خلاف ہیں، کیونکہ اس طرح اختلافات کے زیادہ بڑھ جانے کا اندیشہ ہے، یہ ایک حد تک درست ہے، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ "سیاسی تنظیم" کا جو مفہوم ان کے سامنے ہے وہ صحیح نہیں۔ "سیاسی تنظیم" سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکومت کی "سیاسی پالیسی" یا اس کے آئین کے خلاف کوئی محاذ قایم کیا جائے بلکہ اس سے مراد شہری حقوق کا تحفظ ہے جو "سیاسیات" کی اولین بنیاد ہے۔ لیکن اگر "سیاست" یا "سیاسی" کے الفاظ ہی بجائے خود خطرناک ہیں تو ان کو نکالکر کوئی دوسرا لفظ ان کی جگہ رکھا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ شروع سے "تنظیم" ہی کی مخالفت کی جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس تنظیم کی نوعیت کیا ہونا چاہئے۔ سب سے پہلے ضرورت اس بات کی ہے کہ اس تنظیم کا مقصود صرف ایک یعنی شہری حقوق کا تحفظ قرار دینا چاہئے اور اس سلسلہ میں تمام اُن آئینی و اخلاقی تدابیر پر غور کرنا چاہئے جن سے شر و فساد کا سدباب ہو سکے جن مقامات پر فساد ہوتا ہے وہاں کی فضا پہلے ہی سے مکدر ہوتی ہے اور سب سے پہلا کام فضا کے اس تکدر کو دور کرنا ہے۔

پھر اس کی بہترین صورت تو یہی ہے کہ مقامی افسران فساد کے اسباب ہی پیدا نہ ہونے دیں، لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ ان سے یہ توقع رکھنا بیکار ہے، اس لئے دوسری صورت صرف یہ رہ جاتی ہے کہ خود پبلک اس خدمت کو اپنے ہاتھ میں لے اور ہر جگہ ایک ایسی جماعت پیدا کی جائے جس کا مقصود ہی ان خطرات کا سدباب ہو۔ ظاہر ہے کہ تنہا مسلمان جماعتی حیثیت سے اس میں کامیاب نہیں ہو سکتے جب تک ہندو ان کے ساتھ شریک نہ ہوں — بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ خود ہندوؤں ہی کے ہاتھ سے اس تنظیم کی بنیاد ڈالی جائے اور اگر مسلمان اپنا نقطۂ نظر صحیح زاویہ سے پیش کریں تو میں سمجھتا ہوں کہ ہندوؤں کی کافی تعداد ان کی ہمدردی کے لئے آمادہ ہو سکتی ہے۔

ہندوؤں کی شرکت سے یہ فایدہ ہوگا کہ اول تو "عناصر شر و فساد" کو اُبھرنے کا موقع ملے ہی گا نہیں اور اگر وہ اُبھرے بھی تو ہم حکومت اور عمالِ حکومت کے خلاف زیادہ قوت کے ساتھ احتجاج کر سکیں گے۔

امریکہ و یوروپ کے لئے ایک نیا دردِ سر

روس نے صرف ۴۵ء سے اپنی بحری قوت بڑھانے کی طرف توجہ کی ہے لیکن اتنے ہی زمانہ میں اس نے اتنی غیر معمولی ترقی کرلی ہے کہ حسب بیان امارت بحریہ انگلستان آیندہ تین سال کے اندر وہ بیک وقت ۳۰ کروزر، ۱۵۰ تباہ کن جہاز، ۵۰۰ آبدوز، ۵۰۰ تارپیڈو کشتیاں، ۱۰۰۰ سرنگ اڑانے والی کشتیاں، ۳۰۰ حفاظتی جہاز، ۴۰۰ ہوائی جہاز اور متعدد طیارہ بردار اور طلایہ کے جہاز سامنے لاسکتا ہے۔ روس ۴۵ء سے اس وقت تک اپنی آمدنی کا پانچواں حصہ بحری قوت بڑھانے میں صرف کر رہا ہے مصنوعات حربی، آٹم ریسرچ اور دوسری منصوبہ بندیوں پر جو کچھ وہ صرف کر رہا ہے، اس کے علاوہ ہے۔ امارتِ بحریہ کا اندازہ ہے کہ پچھلے آٹھ سال کے اندر روس بارہ ارب پونڈ اپنی بحری طیاری پر صرف کرچکا ہے۔ اس دوران میں جو بحری مشقیں اس نے کی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ نہ صرف جہازوں کی تعداد بلکہ بحری فوجی تربیت کے لحاظ سے بھی کسی بڑی جنگ کے لئے اپنے آپ کو تیار کر رہا ہے، حالانکہ روس صرف خشکی کا ملک ہے اور سمندر کا حصہ اس کے پاس بہت تھوڑا ہے۔ بحر اتلانٹک کے تحفظ کا جو معاہدہ ہوا ہے اس میں برطانیہ، امریکہ، کناڈا، فرانس، ہالینڈ، بلجیم، اطالیہ و یونان سب شریک ہیں یعنی اگر کبھی ضرورت ہوئی تو یہ تمام ممالک متفقہ طور پر اپنی بحری قوت روس کے خلاف استعمال کریں گے اور اس غرض کی تکمیل کے لئے یہ تمام ممالک نہایت تیزی سے اپنی بحری طاقت بڑھا رہے ہیں، لیکن باینہمہ ان سب کی مجموعی قوت ایک ہزار جنگی جہازوں سے زیادہ نہیں ہے (جس میں آبدوز کشتیاں، تباہ کن جہاز، طیارہ بردار وغیرہ سبھی شامل ہیں)

یہ اعداد و شمار ہمارے آپ کے لئے بے معنی سی چیز ہوں، لیکن امریکہ کے لئے بہت بڑا دردِ سر ہیں اور اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ روس کے اژدھے سے جس کی پھنکار روز بروز تیز ہوتی جارہی ہے، کیونکر دنیا کی جمہوری حکومتوں کو محفوظ رکھ سکتا ہے پھر اگر معاملہ صرف بحر اتلانٹک کا ہوتا تو بھی غنیمت تھا لیکن اس سے زیادہ اہم سوال اس کے سامنے بحر الکاہل کا ہے، جنوبی مشرقی ایشیا اور مشرقی وسطیٰ پر اقتدار حاصل کرکے ایشیا میں اشتراکیت کے خلاف سدِ سکندری قایم کرنے کا ہے۔

امریکہ کو اس سلسلہ میں کیا کیا پاپڑ بیلنے پڑ رہے ہیں، اس کا اندازہ ان متعدد اسکیموں سے ہوسکتا ہے جو اس نے مختلف ناموں سے چلا رکھی ہیں اور جن میں سے اب تک کسی ایک میں بھی وہ پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔

شمالی اٹلانٹک معاہدہ کے سلسلہ میں امریکہ کی ناکامی کا حال آپ کو ان اعداد و شمار سے معلوم ہوسکتا ہے جو روس کی بحری قوت کے بارہ میں امارتِ بحریہ نے حال ہی میں شایع کئے ہیں۔ اب رہی یورپین دفاعی متحدہ کمان کی تجویز سو فرانس اور اطالیہ اب تک اس میں شریک نہیں ہوئے۔ امریکہ نے روس کی ناکہ بندی کے لئے مشرقِ وسطیٰ کے دفاع کے نام سے بھی ایک انجمن قایم کی تھی لیکن اس میں بھی اب تک صرف ترکی اور پاکستان نے شرکت کی حامی بھری ہے، ایران، مصر اور عرب ریاستیں اب تک علٰحدہ ہیں۔ بحر الکاہل اور "جنوبی مشرقی ایشیا" کی اہمیت اور زیادہ ہے، کیونکہ چین کی وجہ سے یہاں بجائے دفاع کے امریکہ کو جارحانہ تدابیر پر غور کرنا پڑ رہا ہے۔ چنانچہ وہ ایک انجمن "جنوبی مشرقی ایشیا" کے دفاع کے لئے قایم کرکے یہ چاہتا ہے کہ تمام ایشیائی قومیں اس کی ہمنوا ہوجائیں، لیکن ہندوستان، برما اور انڈونیشیا نے شرکت کرنے سے انکار کردیا ہے اور ظاہر ہے کہ ان کی عدم شرکت کی وجہ سے یہ انجمن کبھی کامیاب نہیں ہوسکتی۔ امریکہ، جنیوا کانفرنس کی ناکامی کی تلافی وہ جنوبی مشرقی ایشیا کی دفاعی کانفرنس سے کرنا چاہتا تھا لیکن اس کی یہ تمنا بھی اب پوری ہوتی نظر نہیں۔

روس سے کسی کو کوئی شکایت ہو یا نہ ہو لیکن ہمیں ضرور ہے اور وہ یہ کہ اگر وہ امریکہ و یوروپ میں احساس کمتری پیدا نہ کردیتا تو شاید ایشیا امریکن ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہتا اور ہندوستان و پاکستان کے درمیان اختلافات کی خلیج زیادہ عرصہ تک حایل نہ رہتی۔

دینِ الٰہی کے عناصر اربعہ

(بہ سلسلۂ ماسبق)

(۳) **صوفی عنصر** مشہور ادیانِ عالم میں اسلام اور یہودی مذہب کے علاوہ شاید ہی۔ کوئی مذہب ایسا علٰحدہ[۱] تھا جس میں رہبانیت کی تعلیم نہ ہو اور یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ حضرتِ موسیٰ اور حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ہر مذہب کا بانی یا تو ملکی سیاست و حکومت سے علٰحدہ تھا یا پھر مہاتما بدھ کی طرح سیاست و حکومت سے دست بردار ہوکر رہبانیت کی طرف مایل ہوا تھا[۲]۔ بے شک حضرت موسیٰ کو ایک جابر حکومت سے مقابلہ کرنا پڑا اور حضرت محمد مصطفےٰ کو نہ صرف دفاعی جنگ سے دوچار ہونا پڑا بلکہ اپنی حیاتِ مبارک میں ایک سلطنت کا دنیاوی حکمراں بھی بننا پڑا اور شاید یہی وجہ ہے کہ یہودیوں کے مذہب میں اور خود اسلام میں راہبوں[۳] کا وجود نہیں تھا اور کم از کم اسلام نے رہبانیت کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھا[۴]۔ لیکن یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ بانیٔ مذہب کی وفات کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد یہودیوں میں Nazarite[۵] اور اسلام میں مرجیہ[۶] کا فرقہ پیدا ہوگیا۔ ایمان کے متعلق نصرانیت کی یہ رائے تھی کہ

---

[۱] (الف) "پیدائش دُنیا کے آغاز میں پرماتما نے اگنی وایو آدیتہ اور انگرہ رشیوں کی آتما میں ایک ایک وید نازل کیا" (سیتارتھ پرکاش مطبوعہ مفید عام پریس صفحہ ۲۶۴)

(ب) "کنفوشس جن کا نام کنگ تھا ایک شریف مگر غریب گھر میں پیدا ہوئے۔ ان کی عمر کا بیشتر حصہ جلاوطنی میں گزرا اور ان کو دمِ مرگ تک = افسوس رہا کہ کسی لایق حکمراں نے انھیں اپنا روحانی استاد نہ سمجھا" Non Christian religions by Howard page 150

(ج) "یسنہ میں بعض دعاؤں سے جناب زرتشت وغیرہ کے سوانح حیات پر روشنی پڑتی ہے مثلاً میرے پاس آدمی اور جانور بہت کم ہیں اسی لئے میں ناکامیاب ہوں" (Sacred books of the World by A.C. Bouquard page 106)

(د) "ہمیں اناجیل اربعہ کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ ایک قدیم یونانی عیسائی نے اناجیل کو مذاکرات کے نام سے یاد کیا ہے" (حواشی سابق ص ۲۰۱)

= امر محتاجِ تشریح نہیں کہ حضرت عیسیٰ ایک غیر ملکی حکومت کے دور میں پیدا ہوئے تھے اور رفعِ عیسیٰ تک وہ غیر ملکی حکومت قایم رہی۔

[۲] ناں کرسچین ریلی جنس مصنفہ ایلیٹ ہاورڈ ص ۱۰۴

[۳] اصحابِ صفہ ہوں یا حسن بصری ان کا شمار زہاد میں کیا جاسکتا ہے نہ کہ رہبانین و قسیسین میں۔

[۴] "ورہبانیۃ نِ ابتدعوہا ما کتبنہا علیہم الّا ابتغاءَ رضوان اللہ فما رعوہا حق رعایتہا" (سورۃ الحدید آیت ۲۷)

[۵] وہ یہودی جو مسکرات وغیرہ سے مجتنب رہنے کی قسم کھالیتے تھے۔ اس کا مادہ عبرانی لفظ Nazar (چیمبرس ڈکشنری ص ۶۰۵) شاید عربی لفظ نذر بھی اس سے ماخوذ ہو۔ (طالب صفوی) ——— ایک یہودی کا نام تھا۔ (نیاز)

[۶] ڈاکٹر قاسم غنی "بحث در آثار و افکار و احوال حافظ" جلد دوم قسمت اول مطبوعہ مطبع بانک ملی ایران کے صفحہ ۱ پر ارشاد فرماتے ہیں:-

(بقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۶ پر ملاحظہ فرمائیے)

وہ Ritual یعنی ظاہری مراسم سے بے نیاز ہے اور یہودیوں کے نزدیک ظاہری مراسم و اعمال ایمان سے زیادہ وقیع تھے لیکن اسلام کی نظر میں ایمان اور عملِ صالح لازم و ملزوم تھے مگر افسوس ہے کہ مرجیہ اور جبریہ نے نسطوری عیسائیت سے متاثر ہوکر عمل کو خیرباد کہا اور خوارج کے فرقوں نے یہودیوں کے تتبع میں ظاہری شعار کو وہ اہمیت دی کہ ان مسلمانوں کا قتل بھی جائز سمجھا جو کبائر کا ارتکاب کرتے تھے بلکہ بکر بن اخت، عبدالواحد بن زید اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ اگر کوئی مسلمان بطور خوش طبعی کسی گناہِ صغیرہ کا مرتکب ہو جب بھی وہ مسلمان ایک بت پرست کی طرح کافر و مشرک ہو جاتا ہے[1]۔ اب تک محلِ استناد میں یا قرآنِ حکیم کی آیات[2] پیش کی جاتی تھیں اور یا صحیح و مجہول روایات لیکن اواخر زمانِ بنی امیہ میں سریانی زبان کے توسط سے یونان کے فلسفہ کی موشگافیوں سے بھی کان آشنا ہونے لگے۔ یوں کہنے کو منطقِ ابن مقنع کا ترجمہ پہلوی زبان سے عربی میں ہوا اور فلسفے کی بعض کتابوں کا ترجمہ براہ راست یونانی زبان سے بھی کیا گیا لیکن حقیقتاً اہم ترین و" اولین ماخذ و مرجعِ عرب در فلسفۂ یونان کتب ہمیں، سریانیہا بودہ است"[3]۔ ان سریانی تراجم کے متعلق موسیو Pognon (جو حلب میں

(بقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۵) ۱۔ "در دورۂ معاویہ فرقۂ مرجئہ پیدا شدند کہ شرطِ ایمان را اقرار بتوحید دانستہ می گفتند گناہ باساس ایمان ضرر نمی رساند۔ عقائدِ مرجئہ بمذاق امرائے بنی امیہ کہ نوعاً مردانِ شقی و بدون تقوائے بودند واز اسلام اسمے بیش نداشتند خوش می آمد"۔ طالب صفوی کہتا ہے کہ فرقۂ مرجیہ کم از کم گناہ کو گناہ تو سمجھتا تھا مگر اصحابِ جبر نے تو طریقِ ادب کو ترک فرما کر صاف صاف کہدیا کہ گناہ از من نبود و از ما دشما کا کیا ذکر حضرت فاروق اعظم کی زبانِ مبارک سے کہلوالیا" ان ابا قتادۃ قال لما کان یوم حنین الخ وانہزام المسلمون وانہزمت معھم فاذا بعمر بن الخطاب فی الناس فقلت لہ ماشان الناس قال امر اللہ" (صحیح بخاری شریف مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر الجزو الثالث صفحہ ۴۵) کیا ان روایاتِ حدیث نے اس امر پر غور نہیں فرمایا کہ اگر بندہ فاعلِ مختار نہیں ہے تو پھر قرآنِ حکیم میں "الذین آمنوا کو" وعملوا الصلحت" سے مقید کیوں فرمایا گیا اور محض ایمان کو نجات کا باعث کیوں نہ سمجھا گیا؟ جلال الدین محمد اکبر کو اس بات کا قلق تھا کہ" در زمانِ پیغمبر با تفسیر قرآن نگرفت تا دگر گونگی راہ نیافتے" (آئینِ اکبری جلد سوم صفحہ ۱۸۵) اور مجھے یہ افسوس کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہدِ مبارک کا کیا ذکر صحابۂ کرام بلکہ تابعینِ عظام کے زمانہ میں بھی کوئی مجموعۂ احادیث مدون نہ ہوا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری اور تیسری صدی کے نام نہاد صحاح میں مجہول احادیث کی انتہا نہ رہی۔ پروفیسر گب نے کیا خوب فرمایا ہے کہ امام بخاری علیہ الرحمہ کا دو لاکھ احادیث میں سے ۷۳۰۰ یا بحذف مکررات صرف ۲۷۶۲ احادیث منتخب فرمانا کثرتِ وضعِ احادیث پر دلیل صریح ہے (محمڈن ازم صفحہ ۷۹) اسی کثرتِ وضع کا نتیجہ تھا کہ اصل اصول یعنی عقیدۂ توحید میں بھی خلل پڑا اور شیخ فریدالدین عطار نے تذکرۃ اولیاء میں حسین بن منصور کے قول انا الحق کو بھی ایک مجہول حدیث" ان الحق لینطق علی لسان عمر" کی روشنی میں صحیح ثابت کرنا چاہا ہے!

[1] الملل والنحل مصنفہ ابو محمد علی بن احمد بن حزم الاندلسی مترجمۂ مولانا عبداللہ عمادی جلد دوم صفحہ ۲۲۶۔ مطبوعۂ دارالطبع جامعۂ عثمانیہ حیدر آباد دکن۔

[2] یروشلم کی عبرانی یونیورسٹی کے پروفیسر راتھ کی تحقیق کے مطابق یہودیوں نے کم از کم ایک عقیدہ مسلمانوں کے عقاید سے اخذ کیا یعنی کفایتِ توراۃ کا عقیدہ یہودیوں نے شیعوں کے کفایتِ قرآن کے عقیدہ کی روشنی میں حاصل کیا۔ کفایتِ قرآن یا اقلاً ادلۂ اربعہ میں قرآنِ حکیم کی اولیت کا عقیدہ اب بھی شیعہ حضرات کی کتابوں میں موجود ہے لیکن حضراتِ شیعہ متشابہات کی تفسیر میں راسخون فی العلم حضرات ائمہ کو سمجھ کر ان حضرات کی روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں یعنی قولاً اسلام کا ہر فرقہ قرآنِ حکیم کو دلیل اول سمجھتا ہے مگر عملاً اہلِ قرآن کے علاوہ ہر فرقہ احادیث کا محتاج نظر آتا ہے۔

[3] بحث در آثار و افکار و احوال حافظ صفحہ ۸۱

فرانس کے سفیر تھے اور جنھوں نے ۱۹۰۳ء میں بقراط کی ایک کتاب کے سریانی متن کا فرانسیسی ترجمہ شایع کیا تھا) یہ قول نہایت دقیع ہے کہ "ترجمہ ہائے سریانی تاریک و مغلق و آں قدر تحت اللفظی است کہ گاہے عبارت بے معنی شود"[1] شاید یہی سبب تھا کہ شیخ الرئیس ابو علی سینا نے ارسطو کی "کتاب ما بعد الطبیعۃ" کا چالیس مرتبہ مطالعہ کیا لیکن جب تک ابو نصر فارابی کی کتاب "اغراضِ کتاب ما بعد الطبیعۃ" دستیاب نہیں ہوئی ارسطو کی کتاب کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا۔[2] بہر نوع یہ مسلم ہے کہ "اول فلسفہ کہ مسلمین بآں آشنا شدہ اند افلاطونی جدید است و رسوخ ایں فلسفہ بحدّے است کہ بعد ہا ہم کہ مسلمین با فلسفۂ افلاطون و ارسطو آشنا شدند ہمہ باز از چشم افلاطونیانِ جدید بآں ناظر بودہ اند" (بحث در آثار و افکار و احوالِ حافظ صفحہ ۳۹) نو افلاطونی فلسفے کا شیوع تیسری صدی عیسوی میں ہوا۔ یونانی اور رومی افلاطون کے خشک فلسفے سے جس کا مرکزی تخیل ایک معیاری ریاست کا قیام تھا اور ارسطو کے غیر دلچسپ فلسفے سے جس کا موضوع سیاست اور موجودات سے بحث کرنا تھا اُکتا چکے تھے وہ اپنی زندگی میں خلا محسوس کر رہے تھے اور ایک ایسی حقیقتِ ثابتہ کی تلاش میں تھے جو اس خلا کے احساس کو رفع کر سکے۔ یہی وجہ تھی کہ نو افلاطونی فلسفے کے شیوع سے قبل بھی یونان کے فلسفے نے رفتہ رفتہ تھیا سوفیکل صورت اختیار کر لی تھی نو افلاطونی فلسفے نے اس تھیا سوفیکل نظریہ کو تصوف کی سرحد سے ملا دیا۔ پلوٹینس (۲۰۴-۲۶۹ء) نے جو نو افلاطونی فلسفے کا خاص علم بردار تھا افلاطون کے فلسفے کے علی الرغم ذاتِ واحد کو دنیائے تصورات پر محیط اور عقل کو اس کے ادراک سے قاصر سمجھا۔ پلوٹینس کے نزدیک ذاتِ واحد کو سکونِ مطلق حاصل ہے مگر جس طرح سورج سے شعاع ہویدا ہوتی ہے اسی طرح اس ذاتِ واحد سے ایک شبیہ پیدا ہوئی جس کا عکس روح ہے۔ روح کی حرکت سے مادی جسم کا وجود ہوتا ہے بنا بر ایں روح ذاتِ مطلق کی شبیہ کا عکس ہونے کی وجہ سے لاہوتی ہے اور مادی جسم میں مقید ہونے کی وجہ سے ناسوتی۔ پلوٹینس کے خیال میں انسان کی سعی کا منشا یہ ہونا چاہئے کہ مادی تعینات کو توڑ کر واصل بحق ہو جائے۔ واصل بحق ہونے کے لئے تفکر کر

---

[1] حوالۂ سابق ص۸۳

[2] بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ص۸۴

[3] افلاطون کی نظر میں اصد ـــــ اور خیر مجسم کا خیال ایک ہی تھا لہٰذا افلاطون خیر مجسم کو مدرک بھی سمجھتا تھا اور اس خیر مجسم کو تصورات کی دنیا کا سورج یا تاج سمجھتا تھا۔ اسکندریہ کا یہودی فلسفی فلو افلاطون کے فلسفہ سے بے حد متاثر تھا اور فلو کا تصور الٰہ افلاطون کے عالمِ تصورات کے فلسفے کا آئینہ بردار تھا۔ فلو کا فلسفۂ اخلاقیات ترکِ دنیا۔ تعمق فی الدین اور مسئلۂ تسلیم پر مشتمل تھا (انسائیکلو پیڈیا برٹینکا جلد ہفدہم ص۱۳۰ طبع نہم) چونکہ بنی امیہ کا دارالسلطنت دمشق (سکندریہ کے قریب تھا لہٰذا کم از کم بنی امیہ کے عہد میں اسلامی افکار پر ہندو اور بدھ خیالات کے مقابلے میں اسکندریہ کے یہودیوں اور ایشیائے کوچک کے عیسائیوں کے فلسفے کا اثر کہیں زیادہ پڑا۔ عیسائی فلسفہ یہودی افکار سے متاثر تھا اور "یہودی افکار میں خصوصیت کے ساتھ افلاطون کا فلسفہ کارفرما تھا" ملاحظہ ہو۔

Guide for the perplexed by Leon Roth professor of Hebrew University Jerusalem page 15

[4] "عصر حاضر کے محققین کی نظر میں ارسطو کے معتقدین کی کتابوں میں بھی افلاطونی فلسفہ کا گہرا اثر موجود ہے بلکہ تیسری صدی عیسوی سے لیکر چھٹی صدی عیسوی تک خود ارسطو کی کتابوں کی تفسیر نو افلاطونی شارحین کی مدد سے کی گئی" (حوالۂ سابق ص۵ پاورقی) لیکن ارسطو کا فلسفہ صرف موجودات سے بحث کرتا تھا اور "جب تک یونان کا مادی فلسفہ اور یہودیوں کا عقیدۂ توحید اپنے شباب پر رہا تصوف دخیل نہیں ہونے پایا" (انسائیکلو پیڈیا برٹینکا طبع نہم جلد ہفدہم ص۱۳۰)

بھی خیرباد کہنا چاہئے اس لئے کہ تفکر بھی ایک طرح کی حرکت ہے اور روح اس ذات اقدس سے ملحق ہونا چاہتی ہے جو سکون مطلق ہے۔ پلوٹینس نہ اپنے مرزبوم کا نام بتاتا تھا نہ والدین کا وہ مادی جسم کی قید سے شرمندہ نظر آتا تھا۔ زیلر (Zeller) نے نوافلاطونی فلسفیوں کے عقاید کا نہایت جامع و مانع خلاصہ پیش کیا ہے یعنی اوّل وحدتِ وجود دوم خداوند عالم کا تصور محض اس یقین کے ساتھ کہ کنہ ذات کی معرفت محال ہے، سوم افلاطون کے اس نظریہ کے تحت کہ روح عالم بالا سے جسم میں آتی ہے تمام مادی چیزوں کو نظر حقارت سے دیکھنا چہارم ان وسائط پر ایمان جن کے ذریعہ سے خدا کائنات کا انتظام فرماتا ہے اور نجم وصل بالحق۔ مندرجۂ بالا حقائق کی موجودگی میں اس امر کے باوجود کہ حجۃ الاسلام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں اور مو بلال الدین رومی نے مثنوی میں مصلحتاً یا حقیقتاً فلاسفہ سے تبرا کیا ہے ڈاکٹر قاسم غنی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ "فلسفۂ نوافلاطونی ہماں رنگے را بتصوفِ اسلام زدہ کہ قبلاً بتصوفِ مسیحیت زدہ بود و مثنوی مولانا جلال الدین رومی کہ در حکم دائرۃ المعارفِ عرفا است تتبع کردہ باشد تقریباً تمام مسایل فلسفۂ نوافلاطونی را در آں خواہد یافت" جیسا کہ میں نے اس سے قبل اشارہ کیا ہے اسلام میں رہبانیت کا وجود نہیں تھا اور اصحاب صفہ کو زیادہ سے زیادہ زاہد کہا جا سکتا ہے جن میں ہی ترکِ دنیا کا خیال پیدا بھی ہوا تو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہایت سختی سے منع فرما دیا۔ اسی طرح حسن بصری وغیرہ بنی امیہ کے پرفتن زمانہ میں مجبوراً گوشہ نشین ہو کر بیٹھے تھے نہ کہ پلوٹینس کے فلسفۂ ترک دنیا سے متاثر ہو کر۔ مجھے پروفیسر نکلسن کی اس رائے سے بھی اتفاق نہیں ہے کہ اسلام نے حیاتِ اُخروی کا عقیدہ پیش فرما کر لوگوں کو دنیا سے متنفر بنایا اس لئے کہ اولاً خود حق تعالےٰ عزّ اسمہ نے لاتنس نصیبک من الدنیا ارشاد فرما کر طلبِ حلال کی ترغیب دلوائی ثانیاً پیغمبر اسلام نے متعدد عقد فرما کر ثابت فرما دیا کہ ترکِ دنیا مستحسن نہیں ثالثاً ظہور صوفیہ کے بعد بھی اہل بیت محمدؐ کے آٹھویں امام حضرت علی رضاؑ نے مامون کی ولی عہدی کے زمانہ میں صوفیہ کے مزعومہ زہد کی ملامت فرمائی تھی اور صاف صاف فرمایا تھا کہ "ان اللہ لم یحرم ملبوسًا او مطعمًا" (فصول المہمہ فی معرفۃ الائمہ مولفہ ابن الصباغ مالکی)

بہر نوع یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ ائمہ و فقہاء کی مخالفت کے باوجود صوفیۂ کرام کی تعداد بڑھتی رہی اور دوسری صدی ہجری کے قریب آخر

لہ از انسائیکلو پیڈیا برٹینکا طبع نہم جلد ہفدہم ص ۱۳۱ — ۲ حوالۂ سابق ص ۱۳۰ — ۳ جن مہاجرین کو غربت کی وجہ سے مدینۂ منورہ میں مکان دستیاب نہیں ہوا تھا وہ صفۂ مسجد نبوی میں مقیم ہو گئے تھے اُن میں سے جو توانا تھے وہ کسبِ معاش کرتے تھے اور جو ناتواں تھے وہ انصار کے مہمان کی حیثیت رکھتے تھے۔ چونکہ دیگر صحابۂ کرام کے مقابلہ میں اصحاب صفہ کا زیادہ وقت مسجد نبوی میں گزرتا تھا اس لئے ہو سکتا ہے کہ اصحاب صفہ عبادت الٰہی میں زیادہ منہمک رہتے ہوں، بہر نوع نہ اصحاب صفہ کی کوئی معین جماعت تھی (یعنی اگر حالات سازگار ہوئے تو دس اصحاب سے بھی کم رہے ورنہ زیادہ تعداد ہو گئی) اور نہ صفہ ذکرِ الٰہی کی خانقاہ تھا۔ علامہ ابن تیمیہ کی تصریح کے مطابق صفہ کو ایک مسافر خانے کی حیثیت حاصل تھی جس میں بے گھر مہاجرین کے علاوہ وہ امیر اور غریب مسافر بھی آ کر ٹھہرتے تھے — ۴ مفسرین کے نزدیک "قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق" حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نازل ہوا۔ حضرت عثمان بن مظعون کی بیوی نے حضرت رسول خدا سے ان کی کثرتِ صلاۃ و صوم کی شکایت کی تھی اور آنحضرت صلعم نے ترکِ دنیا سے منع فرمایا تھا۔

۵ الفروع من الکافی کتاب المعیشۃ کے پہلے باب کے عنوان "دخول الصوفیہ علی ابی عبداللہ علیہ السلام" سے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ امام جعفر صادق کی وفات (۱۴۸ھ) سے قبل بھی سفیان ثوری کو صوفی سمجھا گیا لیکن چونکہ اصل روایت میں سفیان ثوری کے لئے صوفی کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے یہ خیال صحیح نظر آتا ہے کہ چونکہ کافی کی تدوین تیسری صدی ہجری کے اواخر میں ہوئی جب کہ صوفی کا لفظ شایع و ذایع ہو چکا تھا بنابریں علامہ کلینی نے سفیان ثوری کے زہد کو تصوف پر محمول کر کے انھیں صوفی کا لقب خواہ مخواہ عطا فرما دیا۔

میں نفحات الانس ملا جامی کی رو سے ابو ہاشم کوفی کو اور جاحظ کی تحقیق کے مطابق عبدک کو عام طور سے صوفی کہا جانے لگا اور اس طرح اسلام میں ایک فرقہ کا اضافہ ہوگیا۔

ڈاکٹر قاسم غنی نے ایرانی نژاد ہونے کی وجہ سے صوفیۂ عظام کے ایک طبقہ کو متشرع ثابت کرنا چاہا ہے۔ بحث در آثار و افکار و احوالِ حافظ کے صفحہ ۲۲۷ پر صوفیہ کو اصحابِ صحو اور اصحابِ سکر میں اس طرح منقسم کیا جاتا ہے "البتہ باوجود اشتراک در مبادی و اصول مناسبات افراد صوفیہ با دیانتِ اسلام بمقتضائے زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق می کرد بعضے کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نمودہ جزئیات احکام و آدابِ شرع را فروگذاشتند بعضے دیگر از الف تا یا مخالفِ عقیدۂ اہلِ ظاہر بودند و در چشم عامہ فقط اسماً معتقد بخدا و رسول بودند"۔ لیکن میں یہ سمجھنے سے حقیقتاً قاصر ہوں کہ جب اصحابِ صحو[2] بھی رہبانیت کا کیا ذکر اصل الاصول یعنی عقیدۂ توحید اور عقیدۂ نبوت میں مسلمانوں سے یکسر متبائن تھے اور موقع دیکھ کر اصحابِ سکر کے عقائد کی جا و بے جا تاویل بھی کر لیتے

---

[1] انسائیکلو پیڈیا طبع نہم جلد بست و دوم میں Sunnites کے عنوان کے تحت میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر ایرانی اسماً شیعہ مسلمان ہیں اور حقیقتاً آزاد خیال صوفی فافہم فتدبر۔

[2] اصحابِ صحو میں لسان القوم اعبد المشائخ سید الطائفہ سلطان المحققین جنید نہایت متشرع سمجھے جاتے ہیں موصوف کے عقائد تذکرۃ الاولیا کی رو سے حسب ذیل ہیں :-

(الف) "خدائے تعالیٰ سی سال بزبانِ جنید سخن گفت و جنید در میان نہ و خلق را خبر نہ" (تذکرۃ الاولیاء)

(ب) "نقل است کہ شبے با مریدے در راہ می رفت سگے بانگ کرد جنید گفت لبیک لبیک مرید گفت ایں چہ حال است گفت قوۃ و دمدمۂ سگ از قہر حق تعالیٰ دیدم و آواز از قدرتِ حق تعالیٰ شنیدم و سگ را در میان ندیدم لاجرم لبیک جواب دادم" (ایضاً)

(ج) "جنید بغدادی گفتہ چوں حق تعالیٰ بمریدے نیکی خواہد او را پیشِ صوفیاں افگند و از قرایاں باز دارد نقل است کہ گفت نشاید کہ مریدان را چیزے آموزند مگر آنچہ در نماز بداں محتاج باشند و فاتحہ و قل ھو اللہ احد تمام است و ہر مریدے کہ زن کند و علم نویسد از وے ہیچ نیاید" (ایضاً)

اب ایک نظر اصحابِ سکر پر بھی ڈال لیجئے :-

(د) "بایزید بسطامی وحدت وجود را بیان نمودہ تا آنجا کہ لیس فی جبتی سوی اللہ میگوید"

(ہ) "افلاکی روایت کردہ کہ روزے مولانا جلال الدین رومی در حالیکہ از مدرسۂ پنبہ فروشاں قونیہ بیرون آمدہ و بر اشترے سوار شدہ باتفاق جماعتے از طلابِ علم می گذشت۔ شمس تبریزی با او برخوردہ پرسید کہ بایزید بسطامی بزرگ تر است یا محمد بن عبد اللہ مولانا گفت ایں چہ سوالے است محمد خاتم النبیین است چہ گویم می تواں بایزید را با او مقابلہ کرد؟ شمس الدین تبریزی گفت پس چرا پیغمبر می فرماید "ما عرفناک حق معرفتک" و بایزید بسطامی میگوید سبحانی ما اعظم شانی"۔ مولانا بطور آشفتہ شد کہ از اشتر بیفتاد و مدہوش شد چوں بہوش آمد با شمس بمدرسہ رفت و تا چہل روز در حجرہ اے با او خلوت داشت"

(و)

آنجا کہ طلب گار خدائید خدائید — بیروں ز شما نیست شمائید شمائید
تا بو کہ چوں مولانا رومی بحقیقت — خود را بخود از قوتِ آئینہ نمائید
شمس الحق تبریز چو سلطان جہاں است — آنجا کہ طلب گار سنائید کجائید

(ز) "جنید و جماعتے رحمہم اللہ بر آنند کہ التوبۃ ان تعصی ذنبک در مذہب سہلیاں تائب را قائم گویند و آنکہ بحق قائم ذکر ذنب وے را شرک نماید"

(بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ص ۲۲۶)

تھے[1] تو پھر اصحابِ سکر کا کیا ذکر اصحابِ صحو کو بھی پابندِ شرع کیونکر کہا جا سکتا ہے؟ علماء اسلام صوفیۂ کرام سے شروع سے بدظن رہے۔ علامہ سبط ابن جوزی نے تلبیس ابلیس میں علامہ ابن تیمیہ نے متعدد تصانیف میں اور علامہ ابن حزم اندلسی نے الملل والنحل میں شناعت صوفیہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن حزم اندلسی نے الملل والنحل جلد سوم صفحہ ۲۰۰ پر مشہور صوفی ابوسعید ابوالخیر کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے "ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اسی زمانہ میں نیشاپور میں ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوسعید ابوالخیر ہے۔ صوفیہ میں سے ہے کبھی کمبل پہنتا ہے اور کبھی ریشم کبھی ایک دن میں ایک ہزار رکعت پڑھتا ہے اور کبھی کوئی نماز نہیں پڑھتا نہ فرض نہ نفل یہ محض کفر ہے۔ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ جسے اللہ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اس سے احکام شریعت ساقط ہو جاتے ہیں بعض صوفیہ نے اتنا اور بڑھایا ہے کہ وہ اللہ سے واصل ہو جاتا ہے"۔ صوفیۂ کرام کے عقائد کا بالتفصیل ذکر انشاء اللہ العزیز "دینِ الٰہی کے فروع و اصول" میں کیا جائے گا اس وقت "دینِ الٰہی کے عناصر اربعہ" کی مناسبت سے صرف دو عقیدوں کا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے جو جلال الدین اکبر کی زندگی پر اثر انداز ہوئے یعنی اولاً اولیاء اللہ کے متعلق یہ عقیدہ کہ "اولیاء در حال غلبہ وجذبہ بمقام نبوت واخبار از مغیبات می رسند و بعقیدۂ صوفیہ نظام دنیا متوقف بر ایں اولیاء است[2] اور ثانیاً دنیا کے ہر مذہب کو "الطرق الی اللہ بعدد انفس الخلایق" کے تحت صحیح سمجھنا[3]۔ حجۃ الاسلام امام غزالی نے بعض ایسی حدیثوں سے جو محدثین کے نزدیک صحیح نہیں تھیں شرع اور تصوف کے اختلاف کو رفع کرنا چاہا لیکن متشددین صوفیۂ کرام سے بدظن رہے اور ان متشددین کا اثر اتنا پڑا کہ اکبر کے عصر کے (جبکہ بقول ڈاکٹر میکڈانلڈ "ہر مسلمانِ باافکر قہراً صوفی است ہمہ مسلمانان وحدت وجودی اند و خود نمی دانند[4]) مشایخ پرست[5] ملا عبدالقادر کو بھی لکھنا پڑا "شیخ تاج الدین کہ اکثر از اعیان اولیا تاج العارفین می گفتند مقدماتِ وحدتِ وجود کہ متصوفہ مبطلہ را بندہ عاقبت منجر باباحت و الحاد می شود درمیان آورد" (منتخب التواریخ جلد دوم ۲۵۸)۔ بہرنہج ان علماء

---

[1] حسین بن منصور حلاج کے قصے کی طرف گزشتہ اوراق کے فٹ نوٹ میں اشارہ کیا گیا ہے۔ عمر خیام کا یہ واقعہ جلال الدین اکبر کی نماز کی یاد دہانی کرتا ہے "قفطی در تاریخ الحکماء در ذکر عمر خیام می نویسد کہ معاصر نیش زبان بقدح او باز کردہ بود۔ دین و عقیدۂ او سخن گفتن آغاز کردند چنانچہ کہ عمر خیام بوحشت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و بعزم حج از نیشاپور بیرون رفت و پس از مراجعت، از کہ در کتمانِ اسرار خود اصرار می ورزید و ظواہر شرع را رعایت می کرد" (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ صفحہ ۲۶۲ پاورقی)

[2] حوالۂ سابق صفحہ ۲۴۲۔ مجھے ان اولیاء میں نوافلاطونی وسائط کا پرتو نظر آتا ہے کماہ یخفی علی الناظر۔

[3] اسلام نے بھی نجات کو کسی خاص مذہب میں منحصر کرنے کے بجائے ایمان باللہ ایمان بالیوم الآخر اور عمل صالح میں منحصر کیا ہے لیکن صوفیۂ کرام کی وحدتِ وجود نے ان تین قیدوں کو بھی لازمی نہیں سمجھا۔

[4] ڈاکٹر میکڈانلڈ کا یہ قول جو ڈاکٹر قاسم غنی نے اپنی کتاب کے دیباچے میں نقل کیا ہے حقیقتہً عصر حاضر کے مسلمانوں کے متعلق لیکن میرا خیال یہ ہے کہ عصر حاضر کے مسلمان عبدالوہاب۔ سید جمال الدین افغانی۔ علامہ رشید رضا اور مغربی متفکرین کے افکار سے متاثر ہو کر تصوف سے اتنے قریب نہیں رہے جتنے ازمنۂ وسطیٰ کے مسلمان تھے جب قاضی نوراللہ شوستری (جو مذہبی تعصب میں کسی طرح ملا عبدالقادر سے کم نہیں تھے) بھی صوفیہ کرام کا نام نہایت ادب و احترام سے لیتے تھے (ملاحظہ ہو مجالس المؤمنین مطبوعۂ طہران صفحہ ۲۴۷)

[5] ملا عبدالقادر نے منتخب التواریخ جلد سوم میں سب سے پہلے مشایخ صوفیہ کا حال قلم بند کیا ہے اور چشم دید خوارق عادات کا بیان کیا ہے (منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۱۵) اس جلد میں ملا صاحب نے وہ مکاتیب بھی نقل کئے ہیں جو شیخ چشتی وغیرہ کے نام انھوں نے بھیجے تھے (صفحہ ۱۲) علاوہ ازیں منتخب التواریخ جلد سوم کے آغاز کے یہ الفاظ ملا عبدالقادر کی حقیقت پر دلیل صریح ہیں "مشایخی کہ عہد اکبر شاہی بوجود شریف ایشاں آراستہ بود در نیولا اکثرے عنقا صفت در قاف قرب حضرت کبریا متواری شدہ"۔

متشدد دین کے علی الرغم تصوف کا نفوذ روز بروز زیادہ ہوتا گیا خصوصاً فتنۂ مغول کے بعد مسلمانوں کو چار و ناچار صوفیۂ کرام کے دامن آور فلسفے کے دامن میں پناہ لینا پڑی اور وہ موبدانِ صنم خانہ جو آخر میں کعبۂ مکرمہ کے پاسبان بن گئے تھے خود تصوف کے رنگ میں رنگ گئے - پروفیسر چودھری نے "دینِ الٰہی" کے صفحہ ۳۹ پر ابوالفضل کے حوالے سے جلال الدین اکبر کے اجداد یعنی عمر شیخ اور ابوسعید مرزا کا مشایخ پرست ہونا نقل کیا ہے اور نصیر الدین ہمایوں کو تو تصوف میں یہاں تک توغل تھا کہ وہ اپنے آپ کو مظہر ایزد متعال سمجھ کر بنگال کے قیام کے زمانہ میں تاج پر اکثر اوقات نقاب ڈالے رہتا تھا اور جب نقاب ہٹاتا تھا تو درباری کہتے تھے کہ "تجلی شد" اسی طرح آگرے آکر ہمایوں نے لوگوں کو زمین بوس ہونے کے لئے مجبور کرنا چاہا لیکن میر ابوالقاسم اور امراء کے سمجھانے سے زمین بوسی کی رسم رائج نہ ہو سکی[1] ظاہر ہے کہ ہمایوں ایسے باپ اور حمیدہ بانو ایسی ماں کا لڑکا کس ماحول میں پلا بڑھا ہوگا اور یہ اسی ماحول کا نتیجہ تھا کہ مولانا عبداللہ سلطان پوری مخدوم الملک اور شیخ عبدالنبی صدر الصدور کی تربیت کے باوجود "سماع و غنا را منکر بود و بروش محدثین سلوک می نمود"[2] کے مصداق تھے ۹۷۰ھ میں جب مدرسۂ بیگم کے قریب فولاد نے اکبر پر تیر چلایا اور اکبر کو کوئی خاص گزند نہیں پہونچا تو اکبر اس طرح بچ جانے کو "کراماتِ پیرانِ حضرت دہلی" سمجھا[3] اور یہ اسی ماحول کا نتیجہ تھا کہ پہلی مرتبہ ۸ جمادی الاولیٰ ۹۶۹ھ کو بے تابانہ اجمیر حاضر ہوا[4] اور پھر یہ معمول سا بنا لیا کہ جب کبھی کسی کام کے پورا ہونے کی منت مانی اس کام کے سرانجام پانے کے بعد پا پیادہ اجمیر کی زیارت کی[5] - یہاں تک کہ محضر کے شیوع اور پہلے عیسائی مشن کے ورود کے بعد بھی جبکہ ڈاکٹر اسمتھ اور ملا عبدالقادر کے نزدیک، اکبر دینِ اسلام سے برگشتہ ہو گیا تھا صاحب "طبقاتِ اکبری" کے قول کے مطابق ۹۸۸ھ میں بھی اکبر نے اجمیر کی زیارت کی اور حق تو یہ ہے کہ سیاسی مصالح سے قطع نظر کرنے کے بعد محضر کے شیوع کا باعث بھی تصوف ہوا یعنی جب شیخ مبارک ناگوری نے (جنھیں تفسیر نفائس العیون کی تصنیف کے بعد مجددیت کا دعوے ہو گیا تھا منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۴۷) یہ سمجھا دیا کہ آپ خود مجتہد بلکہ امام زماں ہیں[6] اور تاج العارفین شیخ تاج الدین نے مذاق صوفیۂ کرام کے مطابق انسانِ کامل کو خلیفۃ الزماں یعنی اکبر سے تعبیر کیا[7] - تو پھر اکبر کو بھی دنیاوی بادشاہ ہونے کے ساتھ ساتھ دینی رہنما بن جانے کا شوق دامن گیر ہوا - اکبر کے چہرے کو "کعبۂ مرادات" اور "قبلۂ حاجات" تاج العارفین بنا ہی چکے تھے[8] - اب اس کعبہ کو سجودِ نیاز کی احتیاج

---

[1] منتخب التواریخ جلد اول صفحہ ۴۶۴ - ۴۶۵ - اس سلسلہ میں ملا عبدالقادر نے ہمایوں کے قیام ایران کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جو خالی از لطف نہیں " باز بمشہدِ رفتہ بزیارت مزار فایض الانوار فایز گشتند و در زمانے کہ تنہا شبے سیر آں بقعۂ شریفہ می کردند یکے از زایران آہستہ بہ دیگرے می گوید کہ ہمایوں بادشاہ ایں است ادمی گوید بلے پس نزدیک آمدہ در گوش پادشاہ می گوید ہاں باز دعوئی خدائی می کنی ؟"

[2] منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۸۰

[3] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۶۲

[4] اقبال نامۂ اکبری صفحہ ۴۹ - ۱۴۸

[5] مثلاً ۹۷۵ھ میں نیت کی کہ اگر قلعۂ چتوڑ فتح ہو گیا تو زیارت کروں گا چنانچہ بعد فتح ۲۹ شعبان ۹۷۵ھ کو پا پیادہ اجمیر روانہ ہوا اور ۱۷ شہر رمضان کو زیارت کی یا مثلاً سلیم کی پیدائش کے بعد ۹۷۷ھ میں پھر پا پیادہ اجمیر روانہ ہوا - اس زیارت کا عنوان علامہ ابوالفضل کے سحر نگار قلم نے اکبر نامہ جلد دوم صفحہ ۲۷۱ پر یہ لکھا ہے " توجہ فرمودن حضرت شاہنشاہی پیادہ از دار الخلافت باجمیر و کامیاب شدن آں شہسوار عرصۂ اقبال بمطلب صوری و معنوی"

[6] منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۸۳

[7] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۲۵۹ ——— [8] حوالۂ سابق

تھی تو اس احتیاج کو قاضی نظام بدخشی نے جو علوم تصوف میں "چاشنی و بہرۂ تمام" رکھتے تھے پورا کر دیا یعنی "اول کسے کہ اختراع سجدہ پیش پادشاہ کرد در فتح پور او بود و ملا عالم کابلی بحسرت می گفت دریغ کہ مخترع این امر من نشدم"[1] اور آخر کار وحدتِ وجود کا وہ سبق جو تاج العارفین نے پڑھایا تھا اور ملا یعقوب کشمیری، علامہ ابوالفضل اور حکیم ابوالفتح شیرازی نے ازبر کروایا تھا ملا عبدالقادر کے الفاظ میں "منجر باباحت والحاد"[2] ہو گیا اور اکبر میں وہ وسیع المشربی پیدا ہو گئی کہ متشدد دین علماء اسلام کے علاوہ تقریباً ہر مذہب کے علماء کو یہ شبہ پیدا ہونے لگا کہ اکبر ان کے مذہب کا پیرو ہے اور اس کی زندگی کی طرح دمِ نزع بھی کوئی نہ سمجھ سکا کہ اکبر کس خاص مذہب کا پیرو ہے۔[3]

مجھے حیرت ہے کہ ڈاکٹر اسمتھ[4] اور پروفیسر چودھری نے ان متعدد واقعی اور غیر واقعی[5] موثرات کا تو ذکر کیا جن کا اثر دینِ الٰہی پر پڑا لیکن اس موثرِ اعظم کا ذکر کسی خاص عنوان سے نہیں کیا جو دینِ الٰہی کا عنصرِ غالب بلکہ اساس الاصول تھا۔ تصوف کو خاص اہمیت دینا درکنار ڈاکٹر اسمتھ نے تصوف کو سمجھنے کی کوشش بھی نہیں کی اور تصوف کی اصطلاحات سے ناواقفیت کا یہ نتیجہ ہوا کہ آئینِ اکبری کے اس کلمہ قدسی سے "می فرمودند شبے از بار ہستی دل بستوہ آمدہ بود ناگاہ میانِ خواب و بیداری شگرف نمایش شد وخاطر یختہ بارامش گرائید"[6] ڈاکٹر اسمتھ نے یہ معنی مراد لئے کہ ایک رات مالیخولیا اور ظغطۂ قلب کی وجہ سے اکبر بے قرار تھا اور دیوزرک کے قول پر اعتماد کر کے (جس نے کبھی اکبر کو دیکھا بھی نہیں تھا) یہ رائے قایم کر لی کہ اکبر صرع کی کسی قسم میں مبتلا تھا[7] حالانکہ اگر ڈاکٹر صاحب کسی صوفی کی کتاب کا نہ سہی اسی آئینِ اکبری کا بغور مطالعہ فرماتے تو ابوالفضل کے والد ماجد شیخ مبارک کے حالات میں وہی "میانِ خواب و بیداری" کی حالت میں اسی دل برداشتگی از دنیا کی کیفیت میں خواجہ قطب الدین بختیار اور خواجہ نظام الدین اولیاء کی زیارت کا حال مل جاتا۔

دُنیا کے ہر مذہب کی ایک مخصوص زبان ہے اور ہر زبان کا ایک مخصول مزاج ہے۔ دینِ الٰہی کی مذہبی زبان عربی کے بجائے

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۱۵۳۔ ابوالفضل اس سجدے کی کیفیت یوں بیان کرتا ہے "بندگانِ ارادت گزاے سجودِ نیایش افزانیدہ آں را سجدۂ ایزدی بر شمارند" (آئینِ اکبری جلد اول صفحہ ۱۰۷)

[2] حوالۂ سابق صفحہ ۲۵۸

[3] اکبر دی گریٹ مغل صفحہ ۳۲۸

[4] حوالۂ سابق صفحہ ۱۶۲ وغیرہ

[5] پروفیسر چودھری نے موثرات کی فہرست میں یہودیوں۔ بدھ راہبوں اور سکھوں کا بھی ذکر کیا ہے حالانکہ ان تینوں مذاہب کا کوئی خاص اثر دینِ الٰہی پر نہیں پڑا۔

[6] آئینِ اکبری جلد سوم صفحہ ۱۸۴

[7] اکبر دی گریٹ مغل صفحہ ۳۳۹ - ڈاکٹر اسمتھ نے صفحہ ۱۵۸ پر اکبر کی پر کیف مدہوشانہ کیفیت کا ذکر کیا ہے جو شکار کھیلنے میں دفعتہً وبغتتہً طاری ہوئی اور صفحہ ۱۶۰ پر اس کیفیت کا بالکل صحیح تجزیہ کیا ہے کہ اکبر وصل بالحق کا کوشاں رہتا تھا اور صوفیائے کرام کی طرح کبھی کبھی یقین کر لیتا تھا یا فرض کر لیتا تھا کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا۔ یہ امر کبھی فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اکبر صوفی تھا اور صوفی رہا۔ ملا عبدالقادر منتخب التواریخ جلد دوم کے صفحہ ۳۰۰ پر عبادت خانے کی تعمیر کی وجہ بھی یہی بتاتے ہیں "آشنائی بفقراء و مجاوران آستانِ رفیع الشان حضرت معینیہ قدس اللہ روحہ العزیز بہم رسانیدہ اکثر بمباحثہ قال اللہ و قال الرسول کی گزشت و بسخنانِ تصوف و مذاکرہ علمی مصروف می شد و بیشتر شبہا در ذکر خداے جل علا و مشغولی باسم یاہو و ہادی کہ ملقن آں شدہ بود ندا جیامی یافت"

فارسی ہوگئی تھی[1] اور اس ہندوستانی فارسی کی تزئین کا کام علامہ ابوالفضل کے سپرد تھا جنھوں نے اصطلاحات صوفیہ کی مدد اور صنایع و بدایع کے استعمال سے آئینِ اکبری اور اکبرنامے کی عبارت کو اس قدر مغلق بنا دیا کہ ڈاکٹر اسمتھ ان کتابوں سے کما حقہ فایدہ نہ اُٹھا سکے اور کبھی یہ اعتراض کیا کہ ابوالفضل خوشامدی تھا اور کبھی اسی ابوالفضل کی عبارت سے یہ استدلال کیا کہ اکبر منافق اور مکار تھا لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھتا تھا[2] حالانکہ نہ ابوالفضل ضرورت سے زیادہ خوشامدی تھا اور نہ اکبر عمر خیام اور دیگر صوفی کرام سے زیادہ مصلحت کوشی سے زیادہ کام لیتا تھا۔ ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ کا رنگ تھا ہی یہ کہ بادشاہ کو قدرت اور ظل سبحانی سمجھ کر اس کے مافوق البشر اوصاف بیان کئے جائیں پھر اگر ابوالفضل نے جلال الدین اکبر کے لئے جسے وہ بادشاہِ وقت ہونے کے ساتھ ساتھ سچے دل سے یا محض زبان سے اپنا مذہبی رہنما بھی سمجھتا تھا دستورِ زمانہ سے ذرا زیادہ عبارت آرائی کی تو کیا غضب کیا؟ محضر کے شیوع کے بعد جبکہ مستشرقین کے نزدیک اکبر دینِ اسلام سے بیزار ہو چکا تھا بلکہ بقول ڈاکٹر اسمتھ[3] اکبر کو الٰہ فی الارض کہا جانا بھی ناگوار نہیں تھا۔ اسی آئینِ اکبری جلد اول کے صفحہ ۱۰۵ پر یہ عبارت نظر آتی ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دینِ الٰہی تصوف کا بدلا ہوا نام تھا اور بس یعنی اکبر نہ ہندو تھا نہ عیسائی نہ جینی وہ صوفی تھا اور صوفی رہا۔ امید ہے کہ دینِ الٰہی کے عنصرِ چہارم کے مطالعے کے وقت اس اہم نکتے کو فراموش نہ کیا جائے گا۔

"وشب زندہ داری ستودہ خوئے شہریار بیدار دل۔ بیشتر در خلوت کدۂ خاص حکمت پژوہاں شیوا زبان و صوفیانِ صافی دل انجمن آرایند و ہریکے در جائے خود نشستہ دلاویز گفتار درمیان نہد و خدیو آگہی فراسیدہ عیار شناسائی برگیرد و آنہائے باستانی آشکارا گردد و نورسانِ معنی چہرہ افروزی کنند" انتہیٰ بلفظہ۔

(باقی)

محمد عباس طالب صفوی

---

[1] منتخب التواریخ جلد دوم صفحہ ۳۰۶

[2] اکبر دی گریٹ مغل صفحہ ۳۴۳

[3] حوالۂ سابق صفحہ ۳۵۰ - ڈاکٹر اسمتھ نے اس تشریح کے بعد بھی کہ بلاخ مَن نے فیضی کے اس مصرع کا غلط ترجمہ کیا ہے۔
ع اکبر بشناس تا خدا بشناسی اپنا غلط الزام واپس نہیں لیا۔

ہمارا پہلا چاند

طوفانِ نوح سے بے شمار صدیاں پہلے، بولیویا میں ایک مقدس شہر اینڈس کے نام سے آباد تھا۔ یہاں کلساسیا کے مندر میں آفتاب کی پرستش کی جاتی تھی۔ آثارِ قدیمہ کے ماہرین نے اس برباد شدہ مندر کے سنگین دروازہ پر ایک عجیب و غریب کتبہ دریافت کیا ہے۔ اس دروازہ پر جو عبارت منقوش ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے موجودہ چاند سے پہلے ایک اور چاند پایا جاتا تھا۔ یہ بہت چھوٹا چاند تھا جو سال میں ۴۸۰ بار زمین کا طواف کرتا تھا اور اُس وقت کا مہینہ ہمارے موجودہ مہینہ سے چھوٹا تھا۔ ایک زمانہ کے بعد یہ چاند پھٹ کر ریزہ ریزہ ہوگیا اور اس کے بعد ہزاروں سال تک کرۂ زمین کو کوئی دوسرا چاند نصیب نہیں ہوا، اس کے بعد چودہ ہزار سال قبل مسیح میں زمین نے فضا کے کسی اور آوارہ کرہ کو اپنی طرف گھسیٹ لیا اور وہ زمین کی چاروں طرف گردش کرنے لگا، یہی ہمارا موجودہ چاند ہے۔

سموم وصبا پر ایک نظر

جناب جوشؔ ملیح آبادی کا نیا مجموعۂ کلام "سموم وصبا" کے نام سے شایع ہوا ہے۔ جوشؔ صاحب اپنے دواوین کے مرکب نام رکھتے ہیں بڑی ندرت اور خوش ذوقی کا ثبوت دیتے ہیں اور یہ نام بھی ایسا ہی ہے۔

اس سے پہلے جناب جوشؔ کے متعدد مجموعۂ کلام شایع ہو چکے ہیں اور نہایت مسرت کی بات یہ ہے کہ بہت کچھ کہہ چکنے کے بعد بھی ان کے یہاں زورِ بیان و رفعتِ تخئیل میں کوئی کمی نظر نہیں آتی۔ کم از کم اس دیوان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے۔ انکی شاعری کے جو مشہور عناصر ہیں مثلاً زورِ بیان، طرفگیِ استعارات۔ منظر نگاری، ایک بات کو سو بار کہنا اور ہر بار اس میں تشبیہ و استعارہ کے ذریعے سے نیا پن پیدا کر دینا۔ یہ سب عناصر ابھی جواں نظر آتے ہیں ـــــ لیکن ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس دیوان میں زبان و بیان کی بہت سی ایسی غلطیاں ملتی ہیں جو جوشؔ جیسے کہنہ مشق اور قادر الکلام شاعر کے شایاں نہیں۔ ان میں سے بعض غلطیاں تو بے پروائی یا نظرِ ثانی نہ کرنے کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں، لیکن بعض غلطیاں کثرت سے مترادف الفاظ استعمال کرنے کا نتیجہ ہیں، جب بھی کسی نظم میں ضرورت سے زیادہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں تو بعض اوقات سررشتۂ احتیاط ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ یہاں تک بھی غنیمت تھا۔ لیکن بعض مقامات پر زبان و محاورات کے عیوب بھی ملتے ہیں اور یہ بہت ہی غیر مناسب بات ہے، جب ایسے سال خوردہ سخن سنج ایسی لغزشیں فرمائیں گے۔ تو پھر دوسروں کو کیا کہا جائے گا۔

میں مختصر طور پر ایسی کچھ غلطیوں کو پیش کرتا ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ جناب جوشؔ کم از کم ایسی غلطیوں سے تو اجتناب فرمائینگے جو آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہیں اور اس سے بھی زیادہ آسانی سے دور کی جاسکتی ہیں۔

یہ مجموعہ اس رباعی سے شروع ہوتا ہے:۔

دُکھ شعر سے بے حساب پائے میں نے ہر سانس میں سو عذاب پائے میں نے
اُگلے جب بحروں نے سو لعل و گہر تحسین کے کچھ حباب پائے میں نے

اس رباعی کے تیسرے مصرعہ میں شاعر نے دل سے لعل و گہر دونوں کو برآمد کیا ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ گوہر کی طرح لعل سمندر سے نہیں نکلتا۔

نظم "بلند بینی" کے چند اشعار محلِ نظر ہیں:۔

ہمیں ڈرائے گا کیا خاک بحرِ طوفاں خیز کہ ہم نے سیل بنایا ہے خود سفینوں کو
مری نظر میں ہیں ناکارہ وہ سبک فن کار حسین ترجو بناتے نہیں حسینوں کو
قدیم کعبہ و کاشی کے حاجیو ہشیار مقام کفر سے للکارتا ہوں دینوں کو

پہلے شعر میں سفینوں کا سیل بن جانا میری سمجھ میں نہیں آیا۔ سفینہ یا تو کنارے پر پہونچ جاتا ہے یا طوفان کی نذر ہو جاتا ہے یا کسی رعایت کے ساتھ سفینہ کو "طوفاں خیز" یا "طوفاں پروردہ" لکھا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ سیلاب میں کیسے تبدیل ہوسکتا ہے۔

دوسرے شعر میں "سبک فن کار" کی ترکیب محلِ نظر ہے۔ لفظ سبک عموماً دوسرے مفرد لفظوں کے ساتھ مل کر اسم فاعل سماعی کا

مفہوم ادا کرتا ہے۔ مثلاً سبک سر، سبک دوش، سبک سیر، سبک دست وغیرہ۔ لیکن "فن کار" خود اسم فاعل سماعی ہے۔ یہ لفظ اس کے ساتھ نہیں آسکتا علاوہ اسکے یوں بھی "سبک فن کار" سے کوئی متعین مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اسی شعر کے دوسرے مصرعہ میں "حسینوں کو حسین تر" بنانا بھی اتنا ہی غلط ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ "جو فنکار حسین چیزوں کو حسین تر بنا کر نہیں پیش کر سکتے وہ میری نظر میں محض ناکارہ ہیں"۔ حسین چیزوں کے مفہوم میں "حسینوں" استعمال کرنا صد درجہ بدمذاقی و غلط نگاری ہے کیونکہ "حسینوں" افراد کے لئے آتا ہے۔ اشیاء کے لئے نہیں۔

تیسرے شعر کے پہلے مصرعہ میں نہایت ناگوار تعقید ہے۔ اس کی نثر یوں ہوگی "کعبۂ و کاشی کے قدیم حاجبو ہشیار" دوسرے مصرعہ میں شاعر نے کہا ہے کہ میں مقام کفر سے دینوں کو للکارتا ہوں۔ یہاں پہلے مصرعہ کے کعبۂ و کاشی کے اعتبار سے دوسرے مصرعہ میں کفر و دیں آئے ہیں۔ کفر و دیں عموماً اپنے متعارف معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی دین سے مراد اسلام اور کفر سے مراد ماسوائے اسلام ہوتا ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔ پھر جب دین و کفر کے مظاہر اعظم کے حاجبوں کو للکارا گیا ہے تو شاعر کو کفر و دیں کے علاوہ کوئی تیسرا مقام اپنے لئے تجویز کرنا چاہئے تھا، جہاں سے دونوں کو للکارا جاتا۔ مفہوم تو جوش صاحب کا یہ ہے کہ میں کفر و دیں سے بے نیاز ہو کر للکار رہا ہوں اور اس کے لئے انھوں نے "دین" کو مطلق مذہب کے معنی میں اور کفر کو "بے دینی" کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ لیکن یہ استعمال تناسب بیان سے عاری ہے۔

نظم "بلکتی بادیں"

آئی ہے رہ رہ کے گرتی بجلیوں کے روپ میں — ایک شب پردہ اٹھا کر ان کے در آنے کی یاد
ولولوں کی فوج میں بہکے ہوؤں کی موج میں — سینہ زن ہے عنبریں زلفیں بکھر جانے کی یاد

"در آنا" سودا کے زمانے کی یادگار ہے۔ انھوں نے فارسی کے "در آمدن" کا لفظی ترجمہ کر لیا تھا۔ یہ ترجمہ سودا وغیرہ کی زبان ہی سے اچھا معلوم ہوتا ہے۔ جوش صاحب کی زبان سے کچھ اچھا نہیں لگتا۔ دوسرے شعر میں "ولولوں کی فوج" تو ٹھیک ہے۔ لیکن "بہکے ہوؤں کی موج" عجیب سی بات ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہاں شاعر نے کون سا لفظ اپنے ذہن میں فرض کر لیا ہے ـــــ اسی نظم کا آخری شعر ہے:-

جوش ابر تیرہ میں گم ہے مرا ماہِ منیر — کشتہ شمعوں کے دھوئیں ہیں جیسے پروانے کی یاد

پہلے مصرعہ کے "ابر تیرہ" اور دوسرے مصرعہ کے "پروانے" کی رعایت سے "کشتہ شمعوں" کے بجائے "شمع کشتہ" ہونا چاہئے ـــ نظم "فریاد":-

فریاد ہو رہے ہیں اہل ہوس میں زایل، — یہ عقل کے مباحث یہ عشق کے مسایل
حیف ایک تو نہ لکھے مکتوب شوق اس کو — نازل ہوں برگِ گل سے جس شخص پر رسایل
کیونکر یقین کر لوں خونریز سنگدل ہے — دلدار غنچہ طبع و دلدار صبا خصایل،

پہلے شعر میں لفظ "زایل" برمحل نہیں ہے، یہاں تباہ یا ضایع ہونا چاہئے ـــ دوسرے شعر میں "برگ گل سے" بھی برمحل نہیں۔ یہاں سے کے بجائے کے کا محل ہے۔ کیونکہ برگ گل کو رسالہ کر سکتے ہیں، رسالہ نازل کرنے والا نہیں۔ تیسرے شعر میں محبوب کے لئے دو متضاد صفات لائی گئی ہیں۔ صبا خصائل اور غنچہ طبع باہم متضاد ہیں۔ یہاں جوش صاحب تخیل کی رو میں "غنچہ طبع" کو غالباً "خوش دل" کا مترادف سمجھ کر لکھ گئے ہیں۔ حالانکہ فارسی میں "غنچہ دل"۔ غنچہ خاطر، غنچہ پیشانی وغیرہ "تنگدل و منقبض" کے مفہوم میں آتے ہیں۔

نظم "کیا کروں":- گلزار کا ہے خون کے دھارے سے راستہ — اس نکتۂ حیات کو پائے ہوئے ہیں ہم

پہلے مصرعہ کی نثر اس طرح ہوتی "گلزار کا راستہ خون کے دھارے سے ہے" اور یہ سہل سی بات ہے - اصل میں یہاں عدم قدرت کلام کارفرما ہے ـــــ اسی نظم کے دو شعر ہیں :-

ہاں جام دے مغاں کہ تری بارگاہ میں — بادل کی طرح جھوم کے آئے ہوئے ہیں ہم
جس میں ہے ایک چاند سا مکھڑا چھپا ہوا — چٹکی میں وہ نقاب اُٹھائے ہوئے ہیں ہم

پہلے شعر میں مغاں فصیح نہیں - متقدمین اس لفظ کو جو درحقیقت جمع ہے اس طرح استعمال کرتے تھے، لیکن دوسری تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی متروک ہوگیا اور اب اس کو اس طرح استعمال کرنا بدمذاقی ہے اس کے بجائے پیرِ مغاں آنا چاہئے دوسرے شعر میں "چٹکی میں نقاب اُٹھائے ہوئے" سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید نقاب از قسم فتراک کوئی چیز ہے جس میں محبوب رکھا ہوا ہے -

نظم "دعوتِ انقلاب"

اُٹھ کہ دوشِ برق پر ڈالیں بنائے آشیاں — آ کہ بادِ بے اماں سے بادباں پیدا کریں

یہ شعر آورد و تصنع کی نہایت عمدہ مثال ہے، ہوا سے بادباں پیدا کرنا اور دوش برق پر آشیاں تعمیر کرنا نری بادپیمائی ہے ان کی ایک نظم "نگاراں مردہ" ہے، جس میں جنت نصیب محبوبوں کی ایک ایک ادا کو یاد کرکے ان پر آنسو بہائے ہیں - اس میں فرماتے ہیں :-

وہ مہک ہو جو لعلِ خنداں میں — سر پٹکتی پھرے بیاباں میں
جن پہ ہو نازِ عشوہ کی بنیاد — وہ عناصر ہوا میں ہوں برباد

لعل خنداں سے استعارۃً ہونٹ مراد ہوتے ہیں - اور خوشبودار ہونٹ میں نے آج ہی پڑھے ہیں - پھر "مہک دار ہونٹوں" کی بدمذاقی بھی گوارا کی جاسکتی تھی - لیکن ستم ظریفی تو یہ ہے کہ ہونٹوں کو لعل خنداں کہا گیا ہے اور لعل کا خوشبودار ہونا اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز چیز ہے ـــــ اس نظم کے آخر میں شاعر خواہش کرتا ہے کہ کاش موت کا وجود ہی ختم ہوجائے اور حیات باآب و تاب باقی رہے -

کاش مرنا حرام ہوجائے، — زندگی کو دوام ہوجائے
رقص فرمائے آب و تاب کے ساتھ — زندگی دائمی شباب کے ساتھ

دوسرا شعر بہ اعتبار ترکیب نحوی درست نہیں، اس کی نثر یوں ہوگی - "زندگی آب و تاب اور دائمی شباب کے ساتھ رقص فرمائے اس طرح پہلے مصرعہ کی ردیف ساقط ہوجاتی ہے - نیز حرف عطف کے نہ ہونے سے سارا مفہوم خبط ہوجاتا ہے اسی قبیل سے ایک اور نظم ہے جس کا عنوان ہے "یاد کرو" اس کا پہلا شعر ہے :-

معاشرو وہ رباب و چغانہ یاد کرو — حیات جوش کا رنگیں زمانہ یاد کرو

ایک شعر کے بعد لکھتے ہیں :-

در آئی تھی کبھی تنہا جو قلعۂ دیں میں — وہ طرفہ جرأتِ پیغمبرانہ یاد کرو،
جو پشتِ عرش پہ یادش بہ خیر بولا تھا — امین فرش کا وہ تازیانہ یاد کرو

یہ اشعار حسین الفاظ کے بے معنی اجتماع کی بہت عمدہ مثال ہیں - لفظ نہایت شاندار ہیں - لیکن مفہوم کا کوسوں پتہ نہیں اس معنوی اہمال سے قطع نظر پہلے شعر میں قلعۂ دیں لفظی اعتبار سے بھی بے محل ہے - "طرفہ جرأتِ پیغمبرانہ" تو یہ ہوسکتی ہے کہ پیغمبر تنہا قلعۂ کفر میں چلا جائے - لیکن اگر وہ تنہا قلعۂ دین ہی میں "در آیا ہے" تو اس میں کیا جرأتِ پیغمبرانہ ہوئی - دوسرے شعر میں اہمال

نے سب کچھ مہمل بنادیا ہے - اور "تازیانے کا بولنا" اس پر مزید طرہ ہے -

نظم "اعترافِ عجز"

گاہ مرنے کے عزائم گاہ جینے کی امنگ بس یہی سطحی سی باتیں بس یہی اوچھے سے رنگ

"اوچھا رنگ" زبان کے خلاف ہے - اوچھی طبیعت، اوچھا وار، ضرور سنا ہے -

نظم "وہی رفتار"

اب بھی ہوتی ہے دھوم سے ہر آن شاخِ آہو پہ عاشقوں کی برات

"برات ہوتی ہے" سے اولین نظر میں وہ معنی ذہن میں آتے ہیں جو اُردو میں مراد لئے جاتے ہیں - حالانکہ یہ "برات عاشقاں برشاخِ آہو" سے متعلق ہے - اگر یہاں ہوتی ہے کی جگہ ملتی ہے کر دیا جائے تو مفہوم ایک حد تک صاف ہو سکتا ہے -

نظم "قیدیوں کا حملہ"

نہ سنکو لڑکپن کی بچھڑی ہواؤ نہ گرجو جوانی کی برسی گھٹاؤ
اُجاڑو نہ پھر سے خدارا اُجاڑو مرے دل کی نگری میں خیمے نہ گاڑو
ادھر میرے سہرے کی مہکو نہ آؤ ڈساؤ نہ خوشبو سے مجھ کو ڈساؤ

بچھڑی ہواؤں اور برسی گھٹاؤں، کے بجائے برسی ہوئی اور بچھڑی ہوئی صحیح و فصیح اندازِ بیان ہے - اگر نو مشق شعرا اس طرح لکھیں تو ان کو معاف بھی کیا جا سکتا ہے لیکن جن لوگوں کی عمریں اسی میں بسر ہوئی ہیں اور جو صحتِ زبان کے بھی مدعی ہیں ان کے لئے یہ طرزِ نگارش پسندیدہ نہیں ہو سکتا -

دوسرے شعر کے پہلے مصرعہ اور تیسرے شعر کے دوسرے مصرعہ کا اندازِ بیان صحیح نہیں - ان دونوں مصرعوں میں دور افعل زاید معلوم ہوتا ہے - تیسرے شعر کے پہلے مصرعہ میں مہک کی جمع مہکو نہایت بھونڈا لفظ ہے - میں نے آج تک کسی مرد معقول کو مہکو بولتے نہیں سنا — نظم "دہائی"

ہستی کی جو بستی ہے وہ ہے مرکز پستی مہتاب سر بام رگِ جاں کی دہائی

"مہتاب سر بام رگِ جاں" تصنع کی نہایت بھدی مثال ہے - یعنی پہلے تو رگِ جاں کو بام فرض کیا (جو بجائے خود مہمل ہے) پھر اس کے اوپر پہلے مصرعہ کی پستی کی رعایت سے مہتاب کو مسلط کیا - الفاظ کے بے تکان استعمال سے بعض دفعہ ایسی ہی بے سر و پا صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں — نظم "رم جھم" :-

گھٹا فضا کو گھما رہی ہے ہوا زمیں کو پھٹک رہی ہے فضا دما دم اُدھڑ رہی ہے ہوا پیا پے درک رہی ہے

ہوا کا زمیں کو پھٹکنا صحیح نہیں - گیہوں وغیرہ اجناس میں سے مٹی کوڑا صاف کرنے کے لئے اس کو سوپ سے پھٹکتے ہیں اس اعتبار سے زمیں تو جنس ہوئی اور ہوا اس کا سوپ، گویا ہوا اپنے سوپ میں زمین کے غلّہ کو پھٹک رہی ہے اور اس کا بے تکا ہونا ظاہر ہے، زمین کو سوپ تو کہا جا سکتا ہے، لیکن اس کو از قسم جنس بتانا ستم ہی ستم ہے - یہی حال ہوا کے درکنے کا ہے - درکنا عموماً ٹھوس مادی چیزوں کے لئے آتا ہے - جیسے مٹی کا پیالہ وغیرہ ہوا کا درکنا تخیل کی نری بلند پروازی ہی ہے -

اسی نظم کا دوسرا بند ہے :-

فضائیں ہیں مشطر و خروشاں ہوا گھٹا میں بپا ہیں جنگیں، ہوا میں پیچیدہ آرزوئیں گھٹا میں اُلجھی ہوئی اُمنگیں
یقین حیران و رشتہ برپا گمان بھرتا ہوا شلنگیں سحاب کے حلقہ ہائے تر میں رواں دواں پرفشاں ترنگیں

دوسرے شعر میں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یقین و گمان سے کس چیز کا یقین و گمان مراد ہے - اور اس طرح اس کا پورے بند سے کوئی تعلق

نہیں معلوم ہوتا۔

ایک اور بند ہے :۔

مہک رہا ہے زمیں کا گلشن بہک رہا ہے فضا پہ ساون ہوائے بے باک لرزہ افگن دھویں کی رو میں دیئے سے روشن
فضا میں الجھن، ہوا میں سن سن، دمک میں جوبن، گرج میں دھڑکن جھنن جھنن جھن، چھنن چھنن چھن، دھنن دھنن، دھن گھنن گھنن گھن
قضا گریزاں، قدر رمیدہ، زمانہ وحشی، فضا دیوانی اُٹھو کہ رم جھم برس برس کر بجا رہا ہے ستار پانی

اس بند میں برسات کے مختلف مناظر اور ان کے اثرات بیان کئے گئے ہیں۔ اس بیان میں فضا کو دوانی اور زمانہ کو وحشی بھی کہا گیا ہے۔ فضا سے مراد فضا ہے اور موسم برشکال کی مختلف کیفیات کے اعتبار سے فضا کی دیوانگی تو سمجھ میں آسکتی ہے۔ لیکن زمانہ سے اہلِ زمانہ مراد ہیں اور برستے ہوئے پانی کے اثر سے لوگوں کا وحشی ہوجانا سمجھ میں نہیں آتا۔ کیونکہ وحشی ہوجانا تو نہایت مذموم بات ہے ۔۔

"برسی ہوئی آنکھیں"

شب کو برسی ہوئی آنکھیں ہیں سحر کو ضوبار سرد، شاداب، سبک دوش، سہانی، ہموار
عشق کے ابر گہر بار کی دھوئی آنکھیں جھل جھلاتی ہوئی نکھری ہوئی روئی آنکھیں

سبکدوش اور ہموار آنکھ کے لئے بطور صفت کبھی نہیں آتے آنسوؤں کے بارے سے بوجھل آنکھوں کو گریۂ شب کے بعد سبکدوش کہا اس لئے صحیح نہیں کہ ہر لفظ ہر جگہ استعمال نہیں ہوسکتا۔ سبکدوش ایسے شخص کے لئے لاتے ہیں جس سے کوئی بوجھ اُتر جائے یا اُتار لیا جائے۔ مثلاً :۔

در تیغ زدن منت بسیار نہادند بردند سراز دوش و سبکدوش نہ کردند

یہی حال ہموار کا ہے۔ ہموار برابر جگہ کو کہتے ہیں۔ یا پھر اس طرح کہتے ہیں کہ "میں نے فلاں شخص کو ہموار کرلیا ہے" یعنی ہم خیال بنا لیا ہے۔ اس کو قبل گریہ و بعد گریہ کی کسی کیفیت سے کوئی تعلق نہیں۔

اسی نظم میں آگے چل کر لکھتے ہیں :۔

اب نہ تڑپوں گا کبھی عشق کے افسانوں پر اب جو روؤں گا تو روندے ہوئے انسانوں پر
اب تمنا پہ نہ ارمان پہ دل دھڑکے گا اب جو دھڑکے گا تو انسان پہ دل دھڑکے گا

"ارمان پہ دل دھڑکنا" اور "انسان پہ دل دھڑکنا" دونوں دائرۂ زبان سے خارج ہیں۔

اسی نظم کے چند اور شعر ملاحظہ ہوں :۔

جس سے راتیں کبھی روشن تھیں وہ جگنو جاگا چشم خوں بستہ میں سویا ہوا آنسو جاگا
عقل کی دھوپ ڈھلی عشق کے تارے نکلے برف مہتاب سے پگھلی تو شرارے نکلے
جن سے کھلتی تھیں خدوخال کی کلیاں دل میں نوجوانی کی ابھر آئیں وہ کلیاں دل میں
باد نمناک چلی روح پہ آری بن کر شبنم رفتہ گری دل پہ کٹاری بن کر
عشق کے طور محبت کے وہیرے ابھرے دل میں سوئی ہوئی یادوں کے جزیرے ابھرے

یہ اشعار الفاظ کے بے تکان صرف اور اثر سے قطعاً عاری استعارات کی اچھی مثال ہیں۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ الفاظ کے ہجوم اور تعبیرات کے بھدے پن سے ان میں اثر بالکل نہیں رہا اور نہ ان کو پڑھ کر کسی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس معنوی سقم کے علاوہ نفس بیان کے اعتبار سے بھی غلطیوں سے پُر ہیں ۔ پہلے مصرعہ میں جگنو کے لئے جاگنا کے بجائے چمکنا زیادہ صحیح لفظ

ہے۔ نیز یہاں فعل واحد کے بجائے جمع آنا چاہئے۔ اسی طرح "آنسو جاگا" کے بجائے بھی "آنسو جاگے" ہونا چاہئے۔ دوسرے شعر میں دھوپ ڈھلنے کے بعد ایک دم تارے نکل آئے ہیں۔ حالانکہ دھوپ ڈھلنے کے بعد پہلے شام کی ہلکی سیاہی پھیلتی ہے۔ دوسرے مصرعہ میں "مہتاب سے برف پگھلنا" سمجھ میں نہیں آیا۔ اور پھر اسی برف سے شرارے نکلے ہیں۔ یہ سب بے سروپا استعارات کا نتیجہ ہے۔ شاعر نے اپنے ذہنی مفروضات کو قرائن کے بغیر استعارات کو لباس پہنایا ہے۔ یہ سوچے بغیر کہ معنی و بیان کے اعتبار سے اس استعارہ گری کا کیا حشر ہوگا۔ یہی حال چوتھے شعر میں "شبنم رفتہ" کا ہے۔ پہلے مصرعہ میں بادِ نمناک کو آری بنا کر چلایا گیا ہے اور یہ ہر اعتبار سے ٹھیک ہے۔ ہوا کے چلنے اور آری کے چلنے میں ایک نسبت ہو سکتی ہے۔ ہوا بھی چلتی ہے اور آری بھی۔ لیکن جوانی کی راتوں میں گری ہوئی شبنم کو "شبنمِ رفتہ" کہنا غلط ہے۔ کیونکہ اس ترکیب سے یہ مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ معلوم ہوتا ہے جوش صاحب کاروانِ رفتہ یا عیشِ رفتہ کے قیاس پر اس کو لکھ گئے ہیں۔ حالانکہ ان کو یہ بات تو معلوم ہی ہوگی کہ الفاظ کی ترکیب اور ان کے محل استعمال میں قیاس کو دخل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ شبنم کو کٹاری کہا گیا ہے اور یہ بات بھی نظر طلب ہے کہ شبنم اور کٹاری میں کیا نسبت ہے۔ پھر یہ بھی کہ آری اور ہوا دونوں ایسے لفظ ہیں جن کے لئے چلنا آتا ہے لیکن یہاں ایسا نہیں ہے۔ شبنم گرنا تو ضرور مستعمل ہے۔ لیکن کٹاری گرنا بالکل مستعمل نہیں ہے۔

تیسرا شعر تکلف و تصنع کی بہت بڑی مثال ہے۔ اور "گلیاں ابھرنے" کی بدعت اس پر مستزاد، آخری شعر میں :۔

"وتیرے ابھرنا" روز مرہ سے خارج ہے۔

نظم "درمان درد انگیز"

موت کے گرداب سے مت چھین اپنی زندگی اے سیہ رو جو تری اوقات ہے ویسی ہی پی

دوسرے مصرعہ میں ویسی ہی کے سبب سے جو "تری اوقات" کے بجائے "جیسی تری اوقات" ہونا چاہئے۔

نظم "اعترافِ عجز"

ایک اک گوشے سے پیدا وسعتِ کون و مکاں ایک اک خوشے میں پنہاں صد بہارِ جاوداں

ایک گوشے سے وسعتِ کون و مکاں کا پیدا ہونا تو برحق کیونکہ دونوں میں ایک تعلق ہے، لیکن خوشے میں بہارِ جاوداں کا ہونا صحیح نہیں۔ خوشہ بالی کو کہتے ہیں اور اس میں گیہوں وغیرہ کے دانے ہوتے ہیں۔ جن کو بہار یا کیفیاتِ بہار کسی سے بھی تعلق نہیں

نظم "رشوت"

دام اک چھوٹے سے کوزے کے ہیں سو جامِ بلور مول لینے جائیں اک قطرہ تو دیں نہر و قصور

اک دیا جو بیچتا ہے مانگتا ہے شمعِ طور، اک ذرا سے سنگ ریزے کی ہے قیمت کوہِ نور

اس بند میں ہر جگہ ایک کم قیمت کا تقابل اس سے کسی قسم کی مناسبت رکھنے والی کسی بیش قیمت چیز سے کیا گیا ہے۔ اس طرح کوزے کی مناسبت سے جامِ بلور، دئے کی نسبت سے شمعِ طور، اور سنگ ریزے کی رعایت سے کوہِ نور، بالکل ٹھیک ہیں۔ لیکن دوسرے مصرعہ میں قطرہ کے مقابل نہر و قصور کو رکھا گیا ہے۔ جن میں سے قطرہ کی نسبت سے نہر تو ٹھیک ہے۔ لیکن قصور کو جو قصر کی جمع ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ غالباً جوش صاحب قافیہ کی دھن میں بغیر سوچے سمجھے اس کو لکھ گئے۔

"کب تک":۔ سموم و صرصر و سیلاب کا ہنگام آ پہونچا شراب و شعر و شمع و شاہد و شوق جواں کب تک

اس شعر میں لف و نشر صحیح نہیں ہے۔ پہلے مصرعہ میں تین چیزوں کا ذکر ہے۔ سموم، صرصر، سیلاب، ان کے مقابل دوسرے مصرعہ میں شراب، شاہد، شمع، شعر، اور شوق جواں مذکور ہیں۔ ان میں سے صرصر اور شمع تو متقابل الفاظ ہیں۔ لیکن باقی الفاظ میں باہم کوئی نسبت نہیں ہے۔ یونہی لفظی بازی گری کی دھن میں ان کو جمع کر دیا گیا ہے۔ بس تقابل اتنا ضرور ہے کہ پہلے مصرعہ کے الفاظ

تس اور تس سے (جن کی آواز ایک سی ہے) شروع ہوتے ہیں اور دوسرے مصرعہ کے سارے لفظ ش سے۔ لیکن صرف اس کی رعایت کرنا حرکتِ مکتبی ہے۔

نظم "تین فریادیں"

دہر ہے شعلہ فشاں اور حرم صاعقہ بار — پر تو ابر یہاں ہے نہ وہاں اے ساقی
ہاں جلا شمع کہ اس خیمۂ زنگاری میں، — پھر ہے گونجا ہوا قرنوں کا دھواں اے ساقی

دیر و حرم کی شعلہ باری اور صاعقہ باری کو پرتو ابر سے کیا نسبت! اگر پرتو ابر ہوتا تو کیا حرم صاعقہ بار نہ ہوتا۔ حالانکہ صاعقہ کا تعلق ابر ہی سے ہے۔ جوش صاحب نے لغت میں اس کے معنی تو پڑھے ہی ہوں گے "صاعقہ برقیکہ از ابر بر زمیں افتد"۔ اگر ابر کے بجائے آسمان لکھ دیا جائے تو ایک مفہوم پیدا ہو سکتا ہے ـــ دوسرے شعر میں "گونجا ہوا دھواں" محل نظر ہے، کیونکہ دھویں میں ایسی کوئی کیفیت نہیں ہوتی جس سے گونج پیدا ہو سکے۔

نظم "کچوکا"۔ یہ داؤں، یہ چھلیں، یہ چھلانگیں، یہ شرارت — یہ پیچ، یہ ٹکراؤ، یہ کشتی، یہ تگ و تاز

چھلیں بالتشدید میں نے آج تک نہ پڑھا ہے نہ سنا[1]

نظم:۔ "چلو چل کے جنگل میں منگل منائیں"

وہ گھرتی چلی آرہی ہیں گھٹائیں — جوانی کی جیسے مسکتی قبائیں

چڑھتی ہوئی گھٹا کو مسکتی ہوئی قبا سے تشبیہ دینا صحیح نہیں ہے۔ گھٹا نے چھانے میں ایک محیط کیفیت ہوتی ہے اور قبا کے مسکنے میں وارفتگی کا انداز ہوتا ہے۔

نظم "کتب خانہ" تو حقایق کا سفینہ معرفت کی آب جو — بادۂ اندیشہ سے چھلکا ہوا تیرا سبو

"چھلکا ہوا سبو" کے تو معنی ہوئے وہ گھڑا جو کچھ خالی ہو چکا ہو اور یہ اصل مفہوم کے منافی ہے۔ "چھلکتا ہوا سبو" ہونا چاہئے۔ نظم "عقیدت کی موت"

جب کسی کے باب میں ہوتا ہے یہ دل کو یقیں، — خواہ مر جائے ہدی یہ شخص کر سکتا نہیں
یہ شرف جانِ شرف ہے یہ شریف ابن شریف — یہ ثقاہت کا ہے شیدائی سفاہت کا حریف

شرف جان شرف، غلط محض ہے۔ کسی شخص کو شریف ابن شریف تو کہا جا سکتا ہے، لیکن شرف ابن شرف نہیں۔

چند اشعار کے بعد لکھتے ہیں:۔

اور پھر اک وقت وہ آئے کہ یہ مردِ حسن — پردہ اٹھے اور بر آمد ہو مرید اہرمن

اس شعر کی نثر یوں ہوگی "اور پھر ایک وہ وقت آئے کہ پردہ اٹھے اور یہ مردِ حسن مرید اہرمن بر آمد ہو"۔ اور اس کا بے معنی ہونا ظاہر ہے۔ یہ جملہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ اس میں چند الفاظ کا اضافہ کیا جائے۔

بھول جاتا ہے دل شیطاں بھی جب لاف و گزاف — ان حوادث کے مماثل ہے یہ خونی انقلاب

"دل شیطاں" میں دل حشو ہے۔

دہر فریادی ہے اور کوئی نہیں فریاد رس — آرہی ہے موت کی ہر سمت سے بانگِ جرس

دوسرے مصرعہ میں الفاظ کی ترتیب صحیح نہیں۔ صحیح ترتیب یوں ہوگی "موت کے جرس کی بانگ ہر سمت سے آرہی ہے"

عرش پر تختِ جہالت فرش پر تاجِ ہنر، — سربلند ارباب وحشت سرنگوں اہل نظر

یہاں اہل نظر کے مقابل میں اہل وحشت ہیں۔ حالانکہ اہل نظر اور ارباب وحشت میں لفظی اعتبار سے کوئی تضاد نہیں۔ اہل نظر کا

---

[1] اعتراض غلط ہے چھلیں نہیں، "چھلیں" پڑھئے۔ (نیاز)

متضاد کم نظر یا اس کے مماثل کوئی لفظ ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ارباب وحشت کے متضاد دوسرے الفاظ ہوسکتے ہیں :۔

نظم " السلام اے ہند کے شاہ شہیداں"

حیف اے جانِ کرم نخچیرِ پیکانِ ستم — حیف اے صیادِ عنقائے مسرت صیدِ غم
حیف اے دودِ چراغِ کشتۂ طاقِ ستم — حیف اے خاکسترِ پروانۂ بیت الصنم،
اے شہید اتحادِ نوعِ انساں السلام — السلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السلام

یہ نظم گاندھی جی کے قتل سے متاثر ہوکر لکھی گئی ہے۔ دوسرے شعر میں شاعر نے اپنے برگزیدہ مقتول کو "دودِ چراغِ کشتۂ طاقِ ستم" اور "خاکسترِ پروانۂ بیت الصنم" کہا ہے۔ اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ دوسرے مصرعہ کے بیت الصنم کی رعایت سے پہلے مصرعہ میں "طاقِ ستم" کے بجائے "طاقِ حرم" زیادہ برمحل ہے۔ اس طرح تیسرے شعر کے مصرعۂ اول " اے شہیدِ اتحادِ نوعِ انساں السلام" سے مکمل مطابقت ہوسکتی ہے۔ دوسرے یہ کہ " دودِ چراغِ کشتہ" اور " خاکسترِ پروانہ" بہت دور کی باتیں ہیں۔ جن سے ذہن میں کوئی مکمل کیفیت نہیں آتی۔ اگر اس کے بجائے صرف " چراغِ کشتہ" اور " پروانۂ شمع بیت الصنم" کہا جاتا تو زیادہ برمحل ہوتا جیسا کہ انھوں نے خود اسی نظم کے ایک دوسرے بند میں کہا ہے :۔

اے چراغِ مردۂ محرابِ امن و آشتی — اے متاعِ بردۂ گیتا و قرآں السلام

یوں بھی کسی شخص کو دودِ چراغ اور خاکسترِ پروانہ کہنا بے تکی سی بات ہے۔

السّلام اے سینۂ اقوام کے دردِ نہاں — السلام اے مرہمِ زخمِ دلِ ہندوستاں

یہاں صرف دردِ نہاں صحیح نہیں۔ " چارہ گر دردِ نہاں" یا اس کے مماثل کوئی ترکیب آنا چاہئے۔

تیرے دم سے زمزمہ گنگا کی جولانی میں تھا — نغمہ تجھ سے کوثر و تسنیم کے پانی میں تھا

گنگا کی جولانی میں زمزمہ ٹھیک ہے، لیکن کوثر و تسنیم کے پانی میں نغمہ کا وجود کیسے ثابت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے ساتھ جولانی کی طرح روانی وغیرہ کے قبیل سے کوئی لفظ نہ لایا جائے۔ علاوہ ازیں لفظ پانی ویسے بھی زائد ہے۔ دوسرے مصرعہ کی یوں ہونا چاہئے " تجھ سے کوثر و تسنیم کی روانی میں نغمہ تھا" جیسا کہ پہلے مصرعہ میں ہے کہ " تیرے دم سے گنگا کی جولانی میں زمزمہ تھا"

ہر تری موجِ نفس تھی اک سرودِ رہبری — تیرے سینہ میں دھڑکتا تھا دلِ پیغمبری

" ہر تری" کے بجائے " تیری ہر موجِ نفس" زیادہ بہتر ہے۔

رُباعیات اس مجموعہ میں ۲۳۸ رُباعیاں شامل ہیں۔ لیکن بڑی حیرت ہوتی ہے کہ ان کثیر التعداد رباعیات میں اچھی رباعیاں گنتی کی ملتی ہیں۔ میں اس سلسلہ میں جناب جوش کو ایک بات کی طرف خاص طور سے متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس مجموعہ کی بہت سی رباعیاں ایسی ہیں جن کو ان کے نام سے منسوب نہیں ہونا چاہئے تھا۔ بہت سی رباعیوں میں صرف محاورات یا ضرب الامثال کا کرشمہ نظر آتا ہے۔ اور یہ اتنا بڑا چمکا ہے کہ یگانہ جیسے قادر الکلام رباعی گو کی رباعیاں محض اسی محاورہ بندی کے کرشمہ کے سبب سے ناقابل اعتنا ہوکر رہ گئی ہیں۔ بعض رباعیوں میں فراق والا رنگ آگیا ہے۔ یعنی کوشش کرکر کے ایسے الفاظ لائے گئے ہیں جو کسی دوسری طرح نہیں آسکتے ہیں۔ ان چیزوں نے جوش صاحب کی بیشتر رباعیوں کو معیار سے گرا دیا ہے۔ اسکے علاوہ ایسی رباعیوں کی بھی کمی نہیں ہے جس میں نظموں کی طرح فحش غلطیاں ملتی ہیں۔ میں پہلے مثال کے طور پر اول الذکر قسم کی چار چھ رباعیاں نقل کرتا ہوں۔ جس سے ان کا وہ مجموعی رنگ واضح ہوگا جس کی طرف اشارہ کرچکا ہوں۔

تار و بجلی ہے تم پہ گرنے والی — کرنوں میں یہ شوخیاں ہیں گھرنے والی
ہاں ہاں گل ہوچکی ہیں میری شمعیں — جھاڑو تم پر بھی تو ہے پھرنے والی

اس گردنِ کوتاہ پہ یہ ریش دراز — جیسے لب نہر کوئی اونگھی ہوئی قاز
منبر پہ جو کھولتا ہے منہ قاضیِ شہر — آتی ہے معًا ٹلی للی کی آواز

صحت میں خلل ہو تو نہ عشوے نہ ادا — ہو ضعف تو ہر ناز ہے سیٹھا پھیکا
یہ حُسن و شباب کچھ نہیں اے ناداں — رُخسار کے چمڑے کی کھچاوٹ کے سوا

ہر نس میں پری تھرک رہی ہے ساجن — من کی دیوی چھک رہی ہے ساجن
رگ رگ میں ہے سارے گاما پادھانی سا — جیون کی کمر لچک رہی ہے ساجن

وہ آئیں تو ہوگئی تمناؤں کی عید — مئے زہرہ بنی تو روح مستی ناہید
ارمان بڑھے گلے میں ڈھولک ڈالے — تھرکی کولے پہ ہاتھ رکھ کر امید

دل کا ارمان گا رہا ہے دل میں — گھونگھٹ کا سرا اٹھا رہا ہے دل میں
ہر پور میں بج رہے ہیں لاکھوں گھنگرو — یوں بھاؤ کوئی بتا رہا ہے دل میں

ساحل دیتی ہے ان کو موج گرداب — فریاد سے لیتے ہیں یہ کارِ مضراب
ہمدرد حرام خوار ہوتے ہیں بہت — اشکوں کو سڑا کے کھینچتے ہیں یہ شراب

اے طفلِ جہاں شکار ہوگا کب تک — آفاق کا شہریار ہوگا کب تک
تا چند چرائے گا مہ و مہر کو گھانس — آخر ان پر سوار ہوگا کب تک

یہ ان کی رُباعیوں کا عام انداز ہے۔ مندرجۂ بالا رباعیات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس مجموعہ کی رباعیوں کی کیا حیثیت ہے۔ اب میں چند ایسی رباعیاں لکھتا ہوں جن میں بہت کھلی ہوئی غلطیاں ہیں۔

دُکھ شعر سے بے حساب پائے میں نے — ہر سانس میں سو عذاب پائے میں نے
اُگلے جب بحرِ دل نے سو لہل و گہر — تحسین کے کچھ حباب پائے میں نے

سمندر سے موتی تو نکلتے ہیں، لیکن لعل کو سمندر سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس کے بجائے یہاں کوئی دوسرا لفظ آنا چاہئے

یوں جھوم کہ گیتی کو جھما دے اے دل — یوں ناچ کہ گردوں کو نچا دے اے دل
اس سے پہلے کہ دفن ہو زیرِ زمیں، — بالائے زمیں دھوم مچا دے اے دل

"جھومنا" کا متعدی "جھمانا" مستعمل نہیں ہے

تا حدِ نظر دوڑ گیا رنگِ شباب — تارِ رگِ زندگی پہ مچلی مضراب
ان کے آتے ہی مسکرائے ارماں، — دوکان جواہر میں در آیا مہتاب

صحیح لفظ دکان بغیر واؤ کے ہے۔ ایک اور رباعی میں بھی یہ لفظ اسی طرح استعمال ہوا ہے

جو شے کہ ہے دور سے درست و محکم — نزدیک سے کم مایۂ زشت و مبہم
اندیشۂ و اسرار میں ہے رشتہ وہی — جو رشتہ ہے مابین شعاع و شبنم

درست و محکم کے مقابلہ میں زشت و مبہم مناسب الفاظ نہیں ہیں زشت کے مقابل خوب اور مبہم کے مقابل متیقن وغیرہ آنا چاہئے۔

مقراض خود اپنے کو کتر جاتی ہے — جم جاتی ہے لو آگ ٹھٹھر جاتی ہے
جتنا بھی اُبھارتی ہے جس چیز کو عقل — اتنی ہی وہ غار میں اُتر جاتی ہے

"اپنے کو کتر جاتی ہے" فصیح اندازِ بیان نہیں - "کتر دیتی ہے" یا "کتر لیتی ہے" ہونا چاہئے -

اک عمر سے زہر پی رہا ہوں اے دوست — سینے کے شگاف سی رہا ہوں اے دوست
جیسے سر کوہسار تنہا پودا — یوں اپنے وطن میں جی رہا ہوں اے دوست

"شگاف سینا" مستعمل نہیں ہے -

جلوے ہیں حجاب دید کس سے کہئے — عاشورہ ہے صبح عید کس سے کہئے
اک خواب ہے خود اپنی جگہ ہر تعبیر — اک قفل ہے ہر کلید کس سے کہئے

تعبیر کا اُلجھاؤ کی بنا پر خود ایک خواب ہونا مسلم - لیکن اس کے مقابل میں کلید کا قفل ہونا بے معنی سی بات ہے کیونکہ کلید میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی ہے جس سے اس کا قفل ہونا لازم آئے - یہ لفظ صرف عید اور دید کی رعایت سے آیا ہے، مفہوم سے اسے کوئی ایسا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ تعبیر کو خواب سے ہوتا ہے -

یہ رات کو سوتے سے جگایا کس نے — مجھ کو یہ خموشی سے پکارا کس نے
ماتھے کو مرے کس کے نفس نے یہ چھوا — شانے پہ مرے ہاتھ یہ رکھا کس نے

اس رُباعی کے قوافی صوتی اعتبار سے مستحسن نہیں ہیں - ویسے جگایا کا قافیہ رکھا اور دیکھا جایز ہے لیکن ترنم اور تناسب صوت ختم ہو جاتا ہے -

یہ ایک سرسری جایزہ تھا - اور اگر اس میں ان کے ایسے اشعار بھی شامل کر لئے جائیں جیسے :-

یہاں وجود میں تاباں بداہتی مہوش — وہاں سجود میں پیماں کہانتی گل فام

تو یہ مضمون بہت طویل ہو سکتا ہے، جناب جوش نے بہت جگہ "بداہتی مہوش" اور "کہانتی گل فام" جیسی غیر شاعرانہ اور غلط ترکیبیں استعمال کی ہیں -

رشید حسن خاں

آفتاب اور ہم

آفتاب ایک آتشیں کرہ ہے لیکن ہم اسے آتشیں اس لئے کہتے ہیں کہ گرمی کا انتہائی تصور ہمیں صرف آگ ہی کو دیکھ کر ہوتا ہے ورنہ آفتاب کی گرمی سے آگ کی گرمی کو کوئی نسبت نہیں اور اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ ہم سے ۹ کروڑ میل دور ہے اور اسکی حرارت کا جس قدر کم حصہ ہم تک پہونچتا ہے اسے اگر وزن کیا جائے تو وہ چند تولوں سے زیادہ نہیں -

آفتاب کی گرمی کرۂ زمین کے مختلف حصوں تک مختلف مقدار میں پہونچتی ہے - جن حصوں پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑتی ہیں اور جہاں گرمی بہت شدید ہوتی ہے جیسے عرب، افریقہ وغیرہ وہاں بھی فی گھنٹہ ڈیڑھ اونس (۳ تولہ) سے زیادہ حرارت نہیں پہونچتی - تاہم اتنی ہی کم حرارت میں جو قوت پنہاں ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آفتاب کی جو چند تولے حرارت کرۂ زمین تک پہونچتی ہے اس میں ۴۰ لاکھ گھوڑوں کی برقی قوت پنہاں ہے - لیکن اس قوت کا اکثر حصہ فضا میں ضایع ہو جاتا ہے اور اس کا نہایت حقیر حصہ ہم تک پہونچتا ہے -

اب آفتاب کی روشنی کو لیجئے تو اس کا اندازہ یوں ہو سکتا ہے کہ آپ (۳) کا ہندسہ لکھ کر ۲ صفر داہنی طرف رکھئے اور اس طرح جو ہندسہ طیار ہوگا وہ اس کینڈل پاور کو ظاہر کرے گا جو روشنی کی صورت میں ہمیں میسر آتی ہے -

جو شعاعیں آفتاب سے نکلتی ہیں ان کی لہریں مختلف طول کی ہوتی ہیں - چنانچہ جس وقت ہم کسی سبز روشنی کو دیکھتے ہیں تو اس کے معنے یہ ہیں کہ ہر سکنڈ میں کروڑوں لہریں ہماری آنکھ میں داخل ہوتی ہیں - بنفشی روشنی کے لئے اس سے بھی زیادہ ا ج سے ہم کام لیتے ہیں اور ماوراء البنفسجی ( ) شعاعوں کی تعداد تو اربوں تک پہونچتی ہے -

تیسری صدی ہجری کا مُلحدِ اعظم

ابن الرّاوندی

نام و نسب ابوالحسین احمد بن یحییٰ بن اسحٰق الراوندی کی ولادت ۲۰۵ھ اور ۲۱۵ھ کے درمیان واقع ہوئی، اس کی تاریخ وفات میں شدید اختلاف ہے، اغلب یہ ہے کہ ۲۹۸ھ اور ۳۰۱ھ کی درمیانی مدت میں انتقال کیا۔

ابن الراوندی فی الاصل مرو الروز کا باشندہ تھا لیکن مورخین اس کو قاسان کے ایک قریے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ قریہ اصفہان کے نواح میں فارس کے جنوب پر شط العرب کے شمال میں واقع ہے۔

اس کی ابتدائی نشوونما اور تعلیم و تربیت کے متعلق کچھ پتہ نہیں چلتا۔ مشہور یہ ہے کہ عنفوانِ شباب میں ترکِ وطن کرکے بغداد چلا آیا۔ اس زمانہ میں بغداد دارالسلام اور مدینۃ العجائب کہلاتا تھا۔ جہاں تمام عالمِ اسلامی کے نوادرات جمع تھے۔

ہم ابن الراوندی کی طفولیت اور اس کے ابتدائی نشوونما سے قطعاً بیخبر ہیں اس لئے افسوس کے ساتھ اس کے اس حصۂ زندگی کو ترک کرنا پڑتا ہے۔

الراوندی کے خاندان کے متعلق صرف اس قدر پتہ چلتا ہے کہ وہ یہودی الاصل ہے، اس کے باپ کا مذہب یہودیہ تھا جو بعد کو مسلمان ہوگیا۔ ابوالحسین الخیاط کی کتاب الانتصار سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن الراوندی کا بھائی اور چچا معتزلی تھے۔

ابن الراوندی کے باپ یحییٰ ابن اسحٰق میں شورش و اضطراب کا مادہ تھا جو ابن الراوندی کو وراثت میں ملا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کسی یہودی نے ابن الراوندی کے بارے میں ایک مسلمان سے کہا تھا کہ یہ تمھاری کتاب (قرآن) کو اسی طرح بگاڑے گا جس طرح اس کے باپ نے توریت کو خراب کیا تھا۔ اس روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ الراوندی کے باپ کا مسلمان ہوجانا بھی شاید اسی بنا پر تھا کہ وہ یہودیوں سے اُلجھتا رہتا تھا اور جب آتش انتقام زیادہ بھڑکی تو مسلمان ہوگیا۔

ابن الراوندی کے معتزلہ ہونے کے قبل کے حالات کتابوں میں نظر نہیں آتے —— وہ کب معتزلی ہوا اور کس طرح، کس شخص سے اصول اعتزال کا درس لیا، یہ دونوں باتیں بھی نہیں معلوم۔ ہمارے خیال میں ابن الراوندی نے عین عالم شباب میں مذہب اعتزال اختیار کیا اور یہ زمانہ ۱۸ سال سے ۲۵ سال تک ممتد ہوسکتا ہے۔

ابن الراوندی کو معتزلہ کے علم کلام میں مہارت تامہ حاصل ہوگئی تھی اور ان کے اُصول کے مطابق اقتباس و اختراع میں وہ یکتائے روزگار تھا، چنانچہ عالمِ شباب ہی میں وہ اپنے ہمعصر فضلا سے سبقت لے گیا۔ علم کلام میں قدرت اور علوم اعتزال میں وسعتِ نظر کا یہ عالم تھا کہ خود معتزلہ کا ایک جید فاضل ابوالقاسم البلخی الکعبی اپنی کتاب محاسن خراسان میں اسکی شہادت دیتا ہے۔

ابن الراوندی متکلمین میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے معاصرین میں علم کلام اور تحقیق و تدقیق کے باب میں، کوئی شخص اس کا ہمسر نہ تھا، مشہور ہے کہ اُس کا علم اُس کی عقل سے زیادہ تھا۔

اس کے بعد بلخی لکھتا ہے:۔ ابتداءً ابن الراوندی نیک سیرت، پسندیدہ مذہب رکھتا تھا۔ لیکن بعد ازاں بعض اسباب پیش آجانے کے باعث اس نے یہ چولا بدل دیا۔

عبدالرحمٰن العباسی (معاہد التنصیص) میں تحریر کرتا ہے کہ ابن الراوندی متکلمین علمائے معتزلہ میں سے تھا، بعدازاں ان کی جماعت سے علٰحدہ ہوکر ملحد بن گیا۔

احمد بن یحییٰ المرتضیٰ (المنیۃ والامل) مطبوعہ حیدرآباد ۱۳۱۶ھ میں لکھتے ہیں:- ابن الراوندی پہلے معتزلہ کے طبقے میں داخل تھا لیکن جب اس سے کچھ ناشایستہ حرکات سرزد ہوئیں اور اس نے دینداری ترک کرکے الحاد اور زندقہ کا اظہار کیا تو معتزلہ نے اس کو اپنی جماعت سے علٰحدہ کردیا۔ اس کے بعد اس نے اسلام کی مخالفت میں بہت سی کتابیں لکھیں۔

ابوالحسین الخیاط نے الانتصار میں لکھا ہے کہ ابتداءً وہ معتزلہ کے فرقہ نظامیہ سے تعلق رکھتا تھا، لیکن آخر میں اس نے گڑبڑ شروع کردی اور حق کو چھوڑ دیا، اس پر معتزلہ نے اس کو اپنی جماعت سے نکال باہر کیا۔

متقدمین علماء کے مذکورۂ بالا بیانات سے ابن الراوندی کے حالات اور مذاہب پر روشنی پڑتی ہے ۔ ابن الراوندی کے وسعت علم سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے اس کو جامع العلوم یا دارۃ المعارف کہنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ اس کو ہر علم میں کافی دسترس حاصل تھی۔ گزشتہ بیانات سے یہ امر واضح ہوچکا ہے کہ ابن الراوندی کا علم نہایت وسیع تھا۔ چنانچہ خود ان لوگوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے جو رائے اور عقاید میں اس کے مخالف ہیں۔ ابوالحسین الخیاط کی تصنیف کتاب الانتصار پڑھنے کے بعد جو انھوں نے ابن الراوندی کی کتاب فضیحۃ المعتزلہ کے جواب میں لکھی ہے، اس کی وسعتِ ضم و ذکا کا پتہ چلتا ہے۔ فضیحۃ المعتزلہ میں ابن الراوندی نے روافض کی حمایت کرتے ہوئے معتزلہ کی تردید کی ہے۔ ہمارے پاس ابن الراوندی کی کوئی ایک تصنیف بھی موجود نہیں، حالانکہ بقول ابن خلکان اس کی تصنیفات کی تعداد ۱۴ تک پہونچتی ہے اس کے بعض اقوال سے جو رد کی غرض سے الانتصار میں نقل کئے گئے ہیں اسکی جودت اطلاع، قوتِ معارضہ اور خوبی استدلال پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

گو ابن الراوندی جوانی ہی میں ملحد اور دہریہ ہوگیا تھا۔ لیکن قرآن کے اعجاز اور اس کی ساحرانہ تاثیر بہت سے مسلمانوں سے زیادہ سمجھتا تھا۔ معتزلی عقاید ترک کردینے کے بعد ابن الراوندی معتزلہ کا دشمن ہوگیا تھا اور چونکہ یہ مذہب اعتزال کے نظریوں اور اصول سے خوب آگاہ تھا۔ نیز علوم کلامیہ کو خود معتزلہ سے بھی زیادہ جانتا تھا اس لئے خوب خوب مقابلے رہے۔ بلخی کہتا ہے کہ اس کے معاصرین میں سے کوئی بھی علم کلام میں اس سے زیادہ دسترس نہ رکھتا تھا نہ کسی کو دقایق علم کلام کی اس قدر معرفت ہوسکتی تھی۔ ابن خلکان میں لکھا ہے ۔ علم کلام میں اس نے ایک مقالہ لکھا ہے۔ یہ اپنے عصر کے فضلاء میں شمار کیا جاتا تھا۔ متکلمین کے ساتھ اس نے بہت سے مناظرے کئے ہیں۔ ان کے انوکھے خیالات کو متکلمین نے اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے۔

ابن القدیم نے "الفہرست" میں یہ قصہ لکھا ہے۔ ابوالحسن الراوندی بیان کرتا تھا کہ میں ایک بوڑھے کے پاس سے گزرا، یہ شخص ہاتھ میں مصحف لئے بیٹھا تھا اور پڑھ رہا تھا " واللہ میزاب السموات والارض" میں نے کہا آسمان و زمین کے بنانے سے کیا مدعا ہے، کہنے لگا یہی بارش مراد ہے، میں نے کہا آپ ہی جیسے حضرات کے ہاتھوں مذہب تباہ ہوتا ہے، بندۂ خدا میزاب السموات ہے، بوڑھا کہنے لگا خدایا مجھے معاف کرنا، میں تو چالیس سال سے اسے پڑھا کرتا تھا اور یہی میرے مصحف میں لکھا ہوا ہے۔

ایک طرف تو یہ دہریہ ایک مومن کی قرأت کی تصحیح کر رہا تھا اور دوسری طرف قرآن کی مخالفت اور انبیاء و کتب سابقہ کی تردید میں کتاب لکھ رہا تھا۔ معاہد التنصیص میں لکھا ہے:- ابن الراوندی اور ابوعلی الجبائی ایک دن بغداد کے پل پر آئے ابن الراوندی نے کہا:- ابوعلی تم نے کچھ سنا ہے میں نے قرآن کے مقابلہ اور اس کی تردید میں کیا کچھ لکھا ہے! ابوعلی نے کہا میں تمہارے اور تمہارے ہم عقیدہ دہریوں کے شرمناک علوم سے آگاہ ہوں لیکن میں خود تم ہی سے انصاف کی درخواست کرتا ہوں کیا تمہارے جواب میں، شیرینی، خوشگواری اور ہمواری موجود ہے، کیا اس کی ترتیب قرآن کے مثل ہے اور کیا تم کہہ سکتے ہو کہ وہ کلام اللہ کی طرح شیریں ہے"۔ ابن الراوندی نے کہا بخدا ایسا نہیں ہے۔

ابوعلی :- بس فیصلہ ہوگیا، اب جو جی چاہے کرو۔

ابن الراوندی ان تمام علوم کا مخزن تھا جو اس کے زمانہ میں مروج تھے وہ اس عہد کے فلسفہ اور مذاہب سے کما حقہ آگاہ تھا۔ یہودیوں کی جانب سے مسلمانوں کے رد میں ایک کتاب لکھ کر خود ہی اس کی تردید کرنی چاہی لیکن بعض وجوہ سے ارادہ پایۂ تکمیل کو نہ پہونچ سکا۔ اہل التوحید کے خلاف رافضیوں کی طرف سے ۳۰ اشرفیوں کے عوض ایک تصنیف کی، لیکن خود ہی اہلِ توحید کی تعریف و توصیف میں دوسری کتاب لکھ کر اس پہلی تصنیف کی تردید کردی، مذہبِ اعتزال میں اس کے مبلغ علم کا جو حال تھا، وہ کسی قدر ہم بیان کر چکے ہیں، لیکن اپنی تصنیفات میں اس نے اس عقیدہ کی بھی خوب خوب دھجیاں اڑائی ہیں اور معتزلہ کے اسالیب حجت و برہان ہی سے ان کی تردید بھی کی ہے۔

اس نے تمام انبیاء کی تردید میں کتابیں لکھیں اور قرآن کے مقابلہ میں بھی ایک کتاب تصنیف کی، رافضیوں کی طرف سے سنیوں کے خلاف اور سنیوں کی طرف سے رافضیوں کے خلاف تصنیفات کیں اور پھر معتزلہ کی طرف سے تمام مذاہب کی مخالفت میں قلم اٹھایا۔ وہ خود اپنی کتابوں کے خلاف بھی لکھا کرتا تھا، چنانچہ جس مقصد کے تحت اس نے کوئی کتاب لکھی فوراً ہی ان مطالب کی تردید بھی لوگوں تک پہونچا دیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے مدعا تک نہایت سہولت سے پہونچ جاتا تھا اور اس لئے اس کو خود اپنی تردید بھی دشوار نہیں معلوم دیتی تھی۔

ابوالعباس الطبری لکھتا ہے " ابن الراوندی کسی مذہب پر نہ جما۔ کسی حال پر اسے قرار آیا مجھے معلوم ہوا ہے کہ اس نے سامرا کے یہودیوں سے ۴۰۰ روپیہ لیکر ان کی جانب سے مسلمانوں کی تردید میں البصیرہ لکھی۔ لیکن مال پر قبضہ کرلینے کے بعد اس کی تردید کا ارادہ کیا۔ جب انھوں نے ۱۰۰ درہم دئے تو اس ارادہ سے باز رہا (معاہد التنصیص)

اس کی جو کتاب شایع ہوئی دینی و فلسفی حلقوں میں اس کا آوازہ جا پہونچا، ادھر وہ شایع ہوئی اور ادھر بعض مصنفین اس کی تردید میں قلم اٹھا لیتے اور بعض اس کے مدح سرا بن جاتے، وجہ یہ تھی کہ ابن الراوندی کی مذہبی زندگی عبارت تھی صرف اس سے کہ وہ مختلف ملتوں اور فرقوں کے ساتھ کھیلا کرتا تھا۔ آج ایک مذہب کی تعریف میں رطب اللسان ہے، تو کل اسی کی تحقیر کر رہا ہے اس طور پر دو مختلف مذہب کے پیروؤں کو باہم لڑا دیتا، وہ لوگ اس جنگ و جدل میں اس کو فراموش کر دیتے اور خود گتھ جاتے۔ کچھ عرصہ بھی نہ گزرنے پاتا کہ پچھلی تحریر کی مخالفت پر کمربستہ نظر آتا، جس کی ہجو کی تھی اس کی تعریف ہو رہی ہے اور جس کی تعریف کی گئی تھی وہ اب دنیا سے بدتر ہے، ان مذاہب کے پیرو باہم لڑتے اور دونوں ابن الراوندی کے دلائل و حجج سے اپنی تائید اور دوسرے کی تردید کرتے۔

فہرست ابن ندیم میں لکھا ہے ابن الراوندی کی ناپاک و ملعون تالیفات میں ایک کتاب ہے جس میں قرآن مجید کی عبارت پر اعتراض کئے گئے ہیں۔ خیاط ابوعلی الجبائی سہل بن نوبخت اور خود ابن الراوندی نے اس کی رد میں کتابیں لکھی ہیں۔

ان واقعات سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ابن الراوندی اپنے وقت کا یکتائے روزگار عالم تھا اور ملاحدہ اور خوارج کا استاد اعظم کہنا زیبا ہے۔

ایام شباب میں ابن الراوندی ملحدوں کے ساتھ ساتھ رہتا، جب اس پر خفگی کا اظہار کیا گیا تو اس نے کہا میں ان کے خیالات معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ میرے نزدیک، اس کا یہ جواب ایک عامی کو تو خاموش کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ اس مقولہ سے ملتا جلتا ہے کہ جادو سیکھ لو مگر اس پر عمل نہ کرنا لیکن ہر شخص مطمئن نہیں ہو سکتا، چنانچہ ابن الراوندی کے میل جول اور اس قسم کے جوابات سے معتزلہ اور دینداروں کے دل میں شبہات پیدا ہونے لگے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ہم خیال اور لوگ بھی تھے جو اکٹھے ہوکر اپنی افکار و معلومات پر بحث کرتے تھے۔

قدیم بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الراوندی۔ ابوعیسی الوراق اور ابوالحفص الحداد وغیرہ ملاحدہ کا شاگرد اور دوست تھا۔

یہ لوگ اس زمانہ کے مشہور ملحد تھے۔ معتزلہ اور اہلِ سنت کے خوف سے اپنے کو ظاہر کرتے تھے۔

ابن الخیاط نے الانتصار صفحہ (۹) میں لکھا ہے تیری ناکارہ اور پوچ کتاب کی تردید سراسر دردسری ہے جب ہم تیرے اساتذہ ابی حفص الحداد اور ابو عیسیٰ الوراق کی تردید کر چکے تو ان کے متبعین کی تردید کیا مشکل ہے۔

ابن الراوندی نے ملحد ہو کر بیسیوں کتابیں لکھیں لیکن ابن خلکان کے بیان کے مطابق ۱۴ کتابوں میں سے سوائے چند متفرق جملوں اور بیانات کے کچھ باقی نہیں، اس نے رد فضیحۃ المعتزلہ لکھی جو ادیب کبیر جاحظ کی کتاب فضیحۃ المعتزلہ کا رد تھا۔ جاحظ بھی معتزلہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے اپنی تصنیف کے ذریعہ سے اپنے اعتزال کی دعوت دی تھی۔ ابن الراوندی کی اس کتاب کے متفرق اور پراگندہ ٹکڑے ابوالحسین الخیاط کی تصنیف الانتصار میں نقل کئے گئے ہیں جو فضیحۃ المعتزلہ کی رد میں لکھی گئی تھی۔

مضمون کے اختتام میں ہم اس کے کچھ ایسے اقوال نقل کرتے ہیں جن سے اس عجیب و غریب انسان کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ بلخی کا بیان ہے کہ ابن الراوندی کی ملعون و ناپاک تالیفات میں کتاب التاج ہے جس میں عالم کی قدامت کو ثابت کیا ہے اور دوسری کتاب الزمردہ ہے اس میں رسالت کا بطلان کیا ہے۔ کتاب الفرند میں رسول اللہ صلعم پر اعتراض کئے گئے ہیں اور کتاب اللولوء میں تناہی حرکات سے بحث کی گئی۔

کتاب الزمردہ میں لکھتا ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام زمردہ اس لئے رکھا ہے کہ جس طرح زمرد کو دیکھ کر سانپ اندھا ہو جاتا ہے اسی طرح میرے مخالفین بھی دیکھ کر اندھے ہو جائیں گے۔ اس کتاب میں شریعت مطہرہ کا ابطال ہے اور نبوت پر جرح قدح کی گئی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے کہ اکثم بن صیفی (عہد جاہلیت کے مشہور حکیم) کے کلام میں انا اعطیناک سے بہتر کلام نظر آتا ہے ۔۔۔۔ دوسری جگہ کہتا ہے عمار بن یاسر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا تھا کہ تجھ کو باغی جماعت قتل کرے گی۔ اس قسم کی باتیں تمام منجمین بتایا کرتے ہیں۔ وہ کہا کرتا تھا انبیا انسانوں کو یوں ہی شعبدوں سے دھوکے دیا کرتے ہیں

کتاب الدافع میں کہتا ہے۔ خدا کے پاس قتل و غارت کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، جو ہمیشہ ایک کینہ پرور غضبناک دشمن کیا کرتا ہے، پھر کتاب اور رسول بھیجنے کی کیا حاجت تھی؟

کہتا ہے:- خدا کا زعم ہے کہ وہ عالم الغیب ہے چنانچہ قرآن میں کہتا ہے (وما تسقط من ورقۃ الا یعلمہا) یعنی خدا اس پتے کو بھی جانتا ہے جو درخت سے ٹوٹ کر گرتا ہے ـــــ دوسری جگہ کہتا ہے:- (وما جعلنا القبلۃ التی کنت علیہا الا لنعلم)۔ جنت کی تعریف میں کہتا ہے:- (فیہا انہار من لبن لم یتغیر طعمہ) حالانکہ دودھ کی اشتہا صرف بھوکے کو ہو سکتی ہے۔ شہد کا ذکر ہے زنجبیل کا ہے حالانکہ یہ کچھ لذیذ شربت نہیں ہیں۔ خدا بچانے کے کام آتا ہے اس کو پیتے نہیں ہیں، یہی حال استبرق کا ہے یہ موٹا کپڑا ہوتا ہے۔ جنت میں وہ کرایسے موٹے کپڑے پہننا اور دودھ اور سونٹھ کا شربت پینا گویا کردوں اور نبطیوں کے مراسم عروسی ادا کر دینا ہے جن میں دولہا کو اسی قسم کا لباس پہنایا جاتا ہے اور یہی چیزیں پینے کو ملتی ہیں، یہ تو وہ شخص ہے جس نے اپنی کتاب التاج میں اجسام کے حدوث کو غلط قرار دیا ہے اس کا خیال ہے کہ اثر موثر پر دلالت نہیں کرتا، دنیا اور جو کچھ یہاں نظر آتا ہے اور چاند، تارے وغیرہ قدیم ہیں، ان کا بنانے والا کوئی نہیں۔

اس کی ایک تالیف التعدیل والتحویل ہے (صاحب الفہرست نے اس کا نام عبث الحکمۃ لکھا ہے) اس میں وہ لکھتا ہے کہ جو اپنے غلاموں کو بیمار ڈالے وہ نہ تو اپنے اس برتاؤ میں دانا اور حکیم کہا جا سکتا ہے اور نہ اس کا محافظ اور ان پر مہربان قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جو فقر و فاقہ میں مبتلا کرتا ہو جو ان کو اطاعت کا حکم دے جن کے متعلق وہ خوب جانتا ہے کہ مطیع نہیں ہوں گے اور پھر اپنے منکروں اور نافرمانوں کو ہمیشہ کے لئے آگ میں ڈال دے وہ بھی حکیم نہیں۔ کتاب الزمردہ میں انبیاء کے

معجزات کا ذکر کرکے اُن پر جرح قدح کی ہے اور یہ کہ قرآن کسی حکیم کا کلام نہیں اس کی ایک کتاب الامامۃ کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں مہاجرین و انصار پر زبان لعن طعن دراز کی ہے۔

ابن الراوندی نے چند قطعہ بھی کہے ہیں - ان سے اس کی عجیب و غریب سائکالوجی معلوم ہوتی ہے لکھتا ہے:-

دُنیا کی مصیبتیں اور تکالیف تو اس قدر زیادہ ہیں کہ نہ کاٹے کٹتی ہیں نہ بانٹے بٹتی، خوشی اور راحت سب بقرعید کی طرح کبھی کبھی جھلک دکھا دیتی ہے، جلیل القدر بادشاہ جو دوسروں کو غلام بناتے ہیں خود اپنے احمق نوکروں کے غلام نظر آتے ہیں۔

کہتا ہے:-

کیا یہ تعجب انگیز امر نہیں ہے کہ ایک شخص جس کا بحث و مباحثہ سلیم اور گفتگو دقیق ہوتی ہے مرتے وقت صرف اس قدر جاننے پاتا ہے کہ اس نے کچھ نہیں جانا۔

ابو العلاء نے رسالہ التعفران میں اس کے دو شعر نقل کئے ہیں جس میں اس نے خدا کی شان میں زبان درازی کی ہے۔

آخر میں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ اس وقت کی اسلامی حکومت کس قدر روادار تھی کہ ابن الراوندی جیسے گستاخ کو مذکورہ عقاید کی اشاعت کی اجازت تھی لوگ اس کی تردید کرتے تھے اور اس کے انکار کی دھجیاں اُڑاتے تھے لیکن فضا میں سکون رہتا تھا، حق یہ ہے کہ مذہبیات قدیمہ کی تاریخ ابن الراوندی سے بے باک اور جری کیرکٹر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

عرشی

انگریزی سے فارسی اور عربی لُغت کا ایک نایاب نسخہ

جس وقت ایسٹ انڈیا کمپنی ہندوستان آئی تو اس نے یہاں اپنے پاؤں جمانے کے لئے منجملہ دیگر تدابیر کے ایک تدبیر یہ بھی اختیار کی کہ یہاں کی مروجہ زبانوں میں مہارت پیدا کی - اس وقت یہاں دو زبانیں رائج تھیں ایک اُردو عوام کی زبان اور دوسری فارسی خواص کی زبان اور ان دونوں زبانوں میں تصنیف و ترجمہ کا سلسلہ شروع کر دیا - اُردو کی ترقی کے سلسلہ میں جو کچھ اس نے کیا اس سے اکثر حضرات واقف ہیں لیکن فارسی کی خدمت کا حال بہت کم معلوم ہے - اس لئے میں ایک انگریزی سے فارسی و عربی لغت کو دیکھ کر حیران رہ گیا جو اب سے پونے دو سو سال قبل ۱۷۸۰ء میں کسی انگریز جان رچرڈسن نے ایڈٹ کی تھی - یہ لغت اس نے فریڈرک لارڈ نارتھ (چانسلر یونیورسٹی آکسفورڈ) کے نام سے منسوب کیا تھا اور ولیم لہوی نے اس پر مقدمہ لکھا تھا - اس لغت کی ترتیب میں حصہ لینے والوں کی جو فہرست دی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق و مغرب کے ۱۸۳ مستشرقین نے اس کی ترتیب میں حصہ لیا تھا اور اس زمانہ میں چھاپی گئی تھی جب انگریزی رسم خط میں (S) بصورت (ſ) لکھا جاتا تھا۔

اس کا سائز ۱۵ انچ × ۱۰ انچ ہے، صفحات کی تعداد ۲۲۸۶ ہے اور وزن دس سیر۔

ترتیب کی نوعیت یہ ہے کہ پہلے انگریزی زبان کا لفظ دیا ہے اور پھر وہ لفظ معہ تمام مشتقات کے جتنے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ان سب کے فارسی و عربی مترادف لفظ درج کر دئے ہیں - فارسی و عربی کے الفاظ آہنی ٹائپ اور خط نسخ میں چھاپے گئے ہیں۔

یہ لُغت جن صاحب کی ملکیت ہے وہ سو روپیہ طلب کرتے ہیں جو اس کی نایابی و افادیت کے لحاظ سے یقیناً کم ہے۔

جو صاحب اس کو لینا چاہیں وہ ذیل کے پتہ سے خط و کتابت کریں :-

منیجر دفتر نگار لکھنؤ

فنِ تحریر کی تاریخ

(بہ سلسلۂ ماسبق)

عربی رسم خط عربی رسم خط کی تاریخ مرتب کرنے کے لئے ہمارے پاس دو ذرائع ہیں ایک "روایات" اور دوسرے "کتبات" پرانے کتبوں کی دریافت موجودہ زمانہ کا کارنامہ ہے۔ قدیم مورخینِ اسلام نے روایات کا سہارا لیا ہے (جیسے ابن ندیم نے الفہرست میں اور بلاذری نے فتوح البلدان میں) جن میں سے بعض کی موجودہ تحقیقات سے تردید ہوتی ہے اور بعض مشتبہ ہیں۔ اسلئے روایات کے بجائے ہم کتبات کا سہارا لیں گے۔

پرانے کتبوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عربوں نے تیسری صدی عیسوی میں نبطی رسم خط کو اختیار کر لیا تھا اور چوتھی پانچویں صدی عیسوی تک اس میں تغیر و تبدل کر کے بڑی حد تک انفرادیت پیدا کر لی تھی۔ عربی رسم خط کے قدیم اور مشہور ترین کتبات یہ ہیں:-

مشہور کتبے (۱) نقش نمارہ (تاریخ تحریر ۳۲۸ء) دمشق سے جنوب مشرق نمارہ نامی مقام پر ملا تھا۔ اس کی زبان عربی ہے۔ لکھائی نبطی لیکن عربی رسم خط کی بعض خصوصیات نمایاں ہیں۔

(۲) نقش زبد (تاریخ تحریر ۵۱۲ء) ۱۸۷۹ء میں زبد نامی مقام پر حلب کے قریب ملا تھا یہ یونانی، سریانی اور عربی تین خط میں ہے

(۳) نقش حران (تاریخ تحریر ۵۲۸ء) جو حران نامی مقام پر (جبل الدروز کے شمالی علاقہ میں) ایک گرجے کے دروازے پر کندہ ہے اور یونانی اور عربی میں دو خط ہیں۔

ان کتبوں کے حروف نقشہ نمبر (۷) میں دیکھئے یہ نقشہ اور نقشہ نمبر (۸) عربی حروف کا ارتقاء سمجھنے میں معاون ہوں گے۔

خط کوفی اس وقت عربی کی کتابیں اور اخبار جس خط میں چھاپے جاتے ہیں اُس کو نسخ کہتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل ایک اور خط بھی رائج تھا۔ جسے کوفی[1] کہتے تھے۔ اس کا استعمال چودھویں صدی عیسوی سے بند ہو گیا۔

کوفی خط شہر کوفہ سے منسوب ہے جو کسی وقت مسلمانوں کا علمی مرکز تھا اگرچہ اس خط کا استعمال کوفے کی بنیاد پڑنے اور عربوں کی فتح شام سے پیشتر بھی پایا جاتا تھا لیکن یہاں کے کاتبوں نے اس خط کو اتنی ترقی دی کہ وہ کوفی کے نام سے مشہور ہو گیا۔

چونکہ اسلام میں جانداروں کی تصویریں کھینچنا ممنوع تھا اس لئے مسلمانوں نے اپنے ذوق مصوری کو حروف کی آرائش و زینت میں صرف کیا اور تھوڑے ہی عرصے میں کوفی خط نے نہایت خوشنما نقاشی کی صورت اختیار کر لی (خط کوفی کے نمونہ صفحہ ۳۰ پر ملاحظہ ہوں

رسول اللہ کے زمانہ میں عرب میں خط کوفی رائج تھا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراسلت بھی اسی خط میں ہوئی تھی۔ آپ نے ۶ھ (۶۲۸ء) میں مختلف بادشاہوں اور سرداروں کے نام جو تبلیغی خطوط روانہ فرمائے تھے اُن میں سے دو بہت مشہور ہیں۔ ایک خط تو بحرین (مصر) کے حاکم منذر بن ساوی کے نام ہے اور دوسرا خط مقوقس عاملِ مصر کے نام[2] جس کے متعلق بیان

---

[1] بعض کتابوں میں کوفی سے پہلے خط مقلی کا رائج ہونا بتایا گیا ہے لیکن آج تک یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اس کے حروف کس وضع کے تھے اور اسے کس نے اور کب ایجاد کیا

[2] یہ فرمان مصر کے شاہی خزانے میں محفوظ تھا جو کسی ذریعہ سے مستشرقین یورپ کو مل گیا۔ اس کا فوٹو اول الہلال مصر میں شایع ہوا۔ بعد ازاں تاجرانِ بیت المقدس نے شایع کیا ـــــ ۱۸۹۲ء میں لندن کے پکچر میگزین میں ایک فرمان کا فوٹو شایع ہوا تھا جو مسیلمہ کذاب کے نام لکھا گیا تھا۔

کیا جاتا ہے کہ ۶۶ھ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے لکھا تھا (ملاحظہ ہو صفحہ ۳۵) اس عہد تک نقاط، اعراب اور علامات اوقاف کا رواج نہ تھا چنانچہ فرمانِ رسالت بھی ان علامات سے خالی ہے۔

کوفی رسم خط کے مشہور ترین کتبات میں یروشلم کے قبۃ الصخرا کا کتبہ گوناگوں دلچسپیوں کا حامل ہے۔ محرابوں کے اوپر جو گنبد کو سنبھالے ہوئے ہیں نیلے پتھر کے چوکوں کا حاشیہ ہے جس پر سونے کے حروف میں آیاتِ قرآنی منقوش ہیں۔ دو آیتوں کے درمیان بانی کا نام لکھا ہے۔ اصل میں یہ عمارت خلیفہ عبدالملک نے ۷۲ھ میں بنوائی تھی لیکن خلیفہ المامون نے اُس کا نام نکلوا کر اپنا نام داخل کرا دیا[1] قبۃ الصخرا سے بھی پرانے کتبے ابتدائی خلفاء کے سکوں پر پائے جاتے ہیں جو ۲۰ھ کے بعد کے ہیں۔ (نقشہ نمبر ۸ کے کالم ۶ میں ان کے حروف ملاحظہ ہوں)

عرب مصنفین یہ سمجھتے تھے کہ کوفی رسم خط سطرنجیلی (سریانی کی ایک قسم جس کا تفصیلی ذکر آگے آئے گا) سے ماخوذ تھا لیکن کوفی رسم خط کے پرانے کتبے اس خیال کی تردید کرتے ہیں۔ اُن کے حروف ہمعصر سریانی رسومِ خط کے حروف سے کئی باتوں میں مختلف ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ بعد کا کوفی رسم خط سریانی سے قدرے مشابہت رکھتا ہے جس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ کوفے میں سطرنجیلی خط کا رواج تھا اور اس کے زیرِ اثر وہاں کے کاتبوں نے کوفی کو سطرنجیلی انداز سے لکھنے کی کوشش کی۔

خطِ نسخ قدیم عرب مصنفین کا خیال تھا کہ خطِ نسخ تیسری صدی ہجری کی ایجاد ہے اور اُسے کوفی سے اخذ کیا گیا ہے لیکن اب یہ بات غلط ثابت ہو چکی ہے، کیونکہ خطِ نسخ، کوفی کے ساتھ ساتھ خلفائے راشدین کے عہد میں مستعمل تھا۔

خطِ نسخ کے نمونے کسی حال میں کوفی سے کم پرانے نہیں۔ چنانچہ ۱۳۲ھ کے دو مصری پاسپورٹ اور ایک نجی مراسلہ جو مصر میں ۸۴ ہجری میں لکھا گیا تھا موجود ہیں۔ خطِ نسخ میں لکھے ہوئے قرآن کے چند اوراق پیرس کے قومی کتب خانہ میں ہیں ـــــ ان میں سے چند اوراق کا رسم خط مصری نہیں بلکہ قدیم مکی یا مدنی ہے اور قوی امکان اس بات کا ہے کہ اُن کا زمانہ پہلی صدی ہجری کے وسط کا ہے ان اوراق کے حروف نقشہ نمبر (۸) کے کالم ۷ میں دکھائے گئے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوگا کہ خطِ نسخ تقریباً اُتنا ہی پرانا ہے جتنا خط کوفی اور وہ کوفی سے ماخوذ نہ تھا بلکہ دونوں نبطی خط سے اخذ کئے گئے۔ کوفی خط کوفہ اور بصرہ میں اور نسخ حجاز (مکہ اور مدینہ) میں ارتقاء پذیر ہوا۔

اعراب اور نقاط خلافت راشدہ تک حروف پر نقطے نہ تھے اور نہ زیر زبر لگائے جاتے تھے۔ محض اشارات تھے جن کو وہی شخص پڑھ سکتا تھا جو عربی زبان کا ماہر ہو۔ جب اسلام غیر اقوام میں پھیلا تو لوگ تلاوتِ قرآن میں طرح طرح کی غلطیاں کرنے لگے۔

تقریباً ۵۰ھ میں حضرت علی کی خواہش پر ابوالاسود دؤلی نے اعراب ایجاد کئے مگر ان کی صورت نقطوں کی تھی۔ زبر کے لئے حرف کے نیچے ایک نقطہ دیا جاتا تھا۔ زبر کے لئے اوپر، پیش کے لئے بازو یا کنارے پر اور تنوین کے لئے دو نقطے لگائے جاتے تھے۔ جب اسلام، مصر اور ایران میں پھیلا تو لوگوں کو ہم شکل حروف مثلاً ج، ح، خ یا ب، ت، ث وغیرہ کے سبب سے نہ صرف

---

[1] ممکن ہے بعض حضرات کو اس بیان میں شبہ ہو۔ لہٰذا اُن کے اطمینان کے لئے ثبوت نیچے درج کئے جاتے ہیں :-
(۱) کتبے میں سنہ تعمیر ۷۲ھ ہے جبکہ مامون کا زمانہ ۱۹۸ھ سے ۲۱۸ھ ہے (۲) کتبے کا سنہ خلیفہ عبدالملک کے زمانہ (۶۵ سے ۸۶ ہجری) کے درمیان پڑتا ہے (۳) عرب مورخین نے اس مسجد کی تعمیر خلیفہ عبدالملک سے منسوب کی ہے۔ (۴) قوسین والا حصہ دو سنگی چوکوں پر ہے جن کا رنگ بقیہ چوکوں کے مقابلہ میں گہرا ہے (۵) قوسین والے حصے کی کتابت گنجان ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس حصہ میں عبد (الملک ا) میر لکھا تھا جو عبد (اللہ الامام المامون ا) میر کے مقابلہ میں کم جگہ گھیرتا ہے۔ جب ان چوکوں پر مامون کا نام لکھا گیا تو جگہ کی تنگی کی وجہ سے حروف کی چوڑائی کم کرنا پڑی

قرآن مجید پڑھنے میں دقتیں ہوئیں بلکہ مراسلات اور روزمرہ کی تحریرات پڑھنے میں بھی اختلاف ہونے لگا۔ یہ کیفیت دیکھ کر خلیفہ عبدالملک بن مروان نے ۷۵ھ میں حجاج بن یوسف عراق کے گورنر کو رسم خط کی اصلاح کرنے کے لئے حکم دیا۔ نصر بن عاصم نے حجاج کے منشاء کے مطابق حرفوں میں فرق کرنے کے لئے نقطے وضع کئے اور یہ قاعدہ مقرر کیا کہ منقوطہ حروف پر سیاہ نقطے دئے جائیں اور اعراب کے لئے قرمزی رنگ کے نقطے لگائے جائیں۔ اس طرح حروف منقولہ میں امتیاز ہوا۔ نقطوں کے ذریعہ اعراب لگانے کا طریقہ تقریباً تیس چالیس سال تک جاری رہا۔ پھر دوسری صدی ہجری میں عبدالرحمٰن بن احمد عروضی (متوفی ۱۷۰ھ) اعراب کی خاص شکلیں وضع کیں، جس کے بعد اعراب کے لئے قرمزی رنگ کے نقطوں کا استعمال ترک کر دیا گیا۔[1]

نئے حروف پہلے عربی میں کل ۲۲ حروف تھے جن میں بعد ازاں ۶ حروف (ث - خ - ذ - ض - ظ - غ) کا اضافہ کیا گیا۔ یہ چھ حروف لسان عرب سے مخصوص ہیں۔[2] انھیں (ت - ح - د - ص - ط اور ع) میں ایک ایک نقطہ لگا کر بنایا گیا تھا اور یہی حروف ان نو ایجاد حروف کے ناموں کا بھی ماخذ تھے۔

اس طرح حروف کی تعداد ۲۸ ہوگئی۔ چوتھی صدی عیسوی میں لام الف (لا) ایجاد ہوا لیکن یہ کوئی مستقل حرف نہیں اور اگر اسے بھی شامل کر لیا جائے تو عربی حروف کی تعداد ۲۹ اور ہمزہ (ء) کے شمول سے ۳۰ ہو جاتی ہے۔

حروف کی ترتیب پہلے عربی حروف کی ترتیب اس طرح تھی :-

ا ب ج د ہ و ز ح ط ی ک ل م ن
س ع ف ص ق ر ش ت (ث خ ذ ض ظ غ)

یہ ترتیب نہایت ہی قدیم ہے اور فنیقی سے ماخوذ تمام لکھائیوں میں پائی جاتی ہے صرف آخر کے چھ حروف عربوں کی اپنی ایجاد ہیں اور اسی لئے انھیں آخر میں رکھا گیا ہے۔ چنانچہ انگریزی یا رومن میں بھی کسی حد تک یہ ترتیب محفوظ ہے ABCD آ ب ج د کے KLMN) ک ل م ن کے اور QRST ق ر ش ت کے مقابل ہیں۔

حروف کی اس ترتیب کو "ترتیبِ ابجد" کہتے ہیں کیونکہ پہلے چار حروف کو ملا کر پڑھنے سے لفظ ابجد بن جاتا ہے۔ اسی طرح بقیہ حروف میں سے تین تین چار چار کو ملانے سے یہ الفاظ بنتے ہیں :- ہوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ۔[3]

پہلے چھ الفاظ کے بارے میں عجیب و غریب روایتیں مشہور ہیں۔ بعض انھیں واضعان ابجد کے نام بتاتے ہیں اور بعض مدین کے چھ بادشاہوں کے اور بعض شیطانوں کے اور بعض ہفتہ کے دنوں کے لیکن یہ تمام بیانات لغو ہیں۔ تین تین چار حرفوں کے ملانے سے بعض کلمات کا بن جانا محض ایک اتفاقی امر ہے۔ یہ بے معنی ہیں لیکن ان سے ایک فایدہ ضرور ہے اور وہ یہ کہ اس طرح حروف کو یہ آسانی بالترتیب یاد رکھا جا سکتا ہے اور شاید اسی غرض سے کلماتِ ابجد وضع کئے گئے تھے۔[4]

عربی حروف کی موجودہ ترتیب یہ ہے کہ جو حروف ایک طرح سے لکھے جاتے ہیں اُن کو پاس پاس لکھا ہے :-

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض
ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن و ہ لا ء ی ے

---

[1] رسالہ دلگداز مئی ۱۹۱۳ء مضمون "ابوالاسود دؤلی" از مولانا عبدالحلیم شرر — "اردو رسم خط" از محمد سجاد مرزا صفحہ ۲

[2] قدیم حمیری میں یہ چھ حروف موجود تھے اور غالباً ث اور خ سریانی میں بھی پائے جاتے تھے۔

[3] بربر اور مراکش کے عربی رسم خط میں یہ ترتیب اس طرح ہے :- ابجد - ہوز - حُطی - کلمن - صَعفص - قرشت - ثخذ - ظغس -

[4] بعض نے مخارج کے لحاظ سے حروف کو مرتب کیا ہے۔ چنانچہ کتاب العین میں الخلیل نے اور تہذیب میں الازہری نے مخارجی ترتیب کا لحاظ رکھ کر ان کو درج کیا ہے۔ دیکھئے "ابجد کی ابتدا" مجموعہ استفسار و جواب جلد دوم۔ از مولانا نیاز فتحپوری۔

لیکن کسی حد تک اس میں بھی ابجد والی ترتیب پائی جاتی ہے جیسا کہ الف ب کو شروع میں رکھنے اور پھر (ت ث) کے بعد ج اور (ح خ) کے بعد د کو رکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ ک ل م ن (کلمن) تو اُسی قدیم ترتیب کے مطابق ہیں۔

کہتے ہیں ابن مقلہ (متوفی ۳۲۸ھ) نے بچوں کی سہولت کے لئے حروف کو اس طرح ترتیب دیا تھا۔ لیکن یہ امر مشتبہ ہے۔

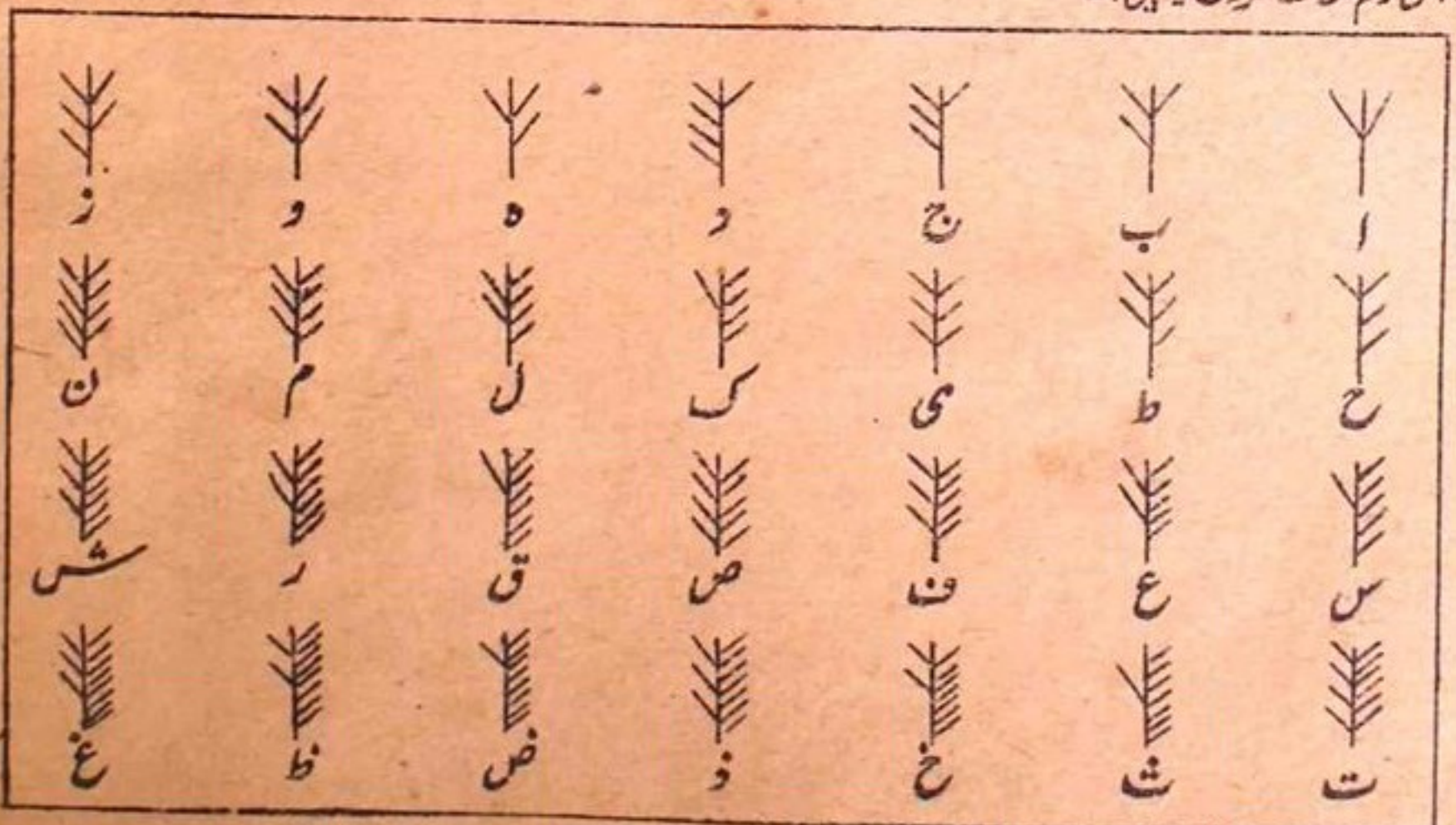
اظہار اعداد — زمانۂ قدیم میں عربی حروف سے اعداد کا اظہار کیا جاتا تھا۔ حروف کی عددی قیمتیں اس طرح ہیں:-

ا ب ج د	ہ و ز	ح ط ی	ک ل م ن
۱ ۲ ۳ ۴	۵ ۶ ۷	۸ ۹ ۱۰	۲۰ ۳۰ ۴۰ ۵۰
س ع ف ص	ق ر ش ت	ث خ ذ	ض ظ غ
۶۰ ۷۰ ۸۰ ۹۰	۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰ ۴۰۰	۵۰۰ ۶۰۰ ۷۰۰	۸۰۰ ۹۰۰ ۱۰۰۰

فنیقی اور اُس سے ماخوذ بعض دوسرے رسوم خط میں صرف ۴۰۰ تک کے لئے حروف مستعمل تھے۔ ث خ ذ (ثخذ) اور ض ظ غ (ضظغ) نو ایجاد حروف ہیں اور اُن سے ۵۰۰ سے لیکر ۱۰۰۰ تک اعداد منسوب کرنا عربوں کا کارنامہ ہے اور اسی لئے اُنھیں آخر میں رکھا گیا ہے[۱]

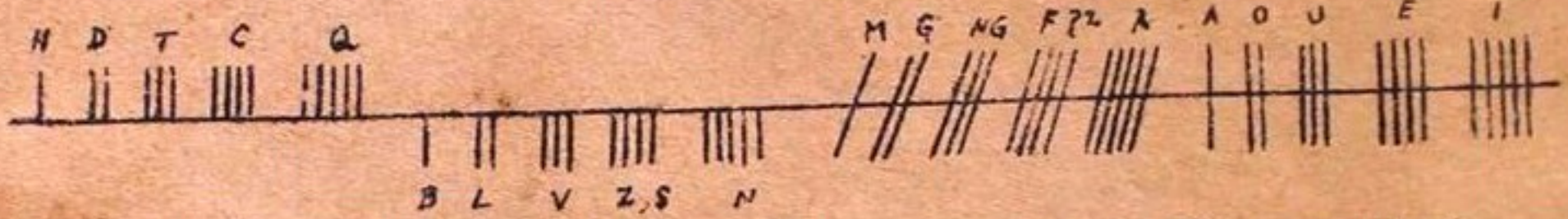
تاریخ گوئی — بعد میں حروف کی عددی قیمتوں سے فایدہ اُٹھاکر فنِ تاریخ گوئی کی بنیاد پڑی یعنی اس صفت کے اشعار و مصرعے کہے جانے لگے جن میں آنے والے حروف سے انتسابی اعداد کو جمع کرنے سے اُس واقعہ کا سنہ وقوع معلوم ہوجاتا جس کا مصرع یا شعر میں ذکر ہے اُردو فارسی ادب میں بے شمار تاریخی قطعے موجود ہیں لیکن عربی کی کوئی مثال میرے سامنے نہیں ہے اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ فن ایرانیوں کی ایجاد ہے لیکن یہ امر تحقیق طلب ہے۔ تاریخی نام بھی اسی قبیل کی چیز ہیں جن سے پیدائش کے سنہ کا پتہ چلتا ہے۔

قلم مشجر — حروف و اعداد کے انتساب سے اہلِ عرب نے ایک نہایت ہی دلچسپ خط ایجاد کیا۔ اس کی بنیاد ایک کھڑی لکیر تھی جس کے دائیں بائیں کچھ ترچھی لکیریں کھینچی جاتی تھیں۔ دائیں طرف کی لکیریں کلمہ ابجد کا نمبر اور بائیں طرف کی لکیریں اُس کلمہ میں حرف کا نمبر ظاہر کرتی تھیں مثلاً دال لکھنے کے لئے (دال پہلے کلمہ کا چوتھا حرف ہے) کھڑے خط کے دائیں جانب ایک ترچھی لکیر کھینچی اور بائیں طرف چار۔ اس رسم خط کے حروف یہ ہیں[۲]:-



[۱] تفصیل کے لئے دیکھئے مضمون "علم الکتابت یا ابجد کی تاریخ" از مولانا عبدالرزاق صاحب رسالہ زمانہ جوبلی نمبر فروری ۱۹۲۹ء۔
(نمبر ۲ فٹ نوٹ صفحہ ۳۳ پر ملاحظہ فرمائیے)

چونکہ یہ حروف درختوں سے مشابہ ہیں اس لئے اسے الشجری یا قلم مشجر کا نام دیا جاتا ہے۔ اہلِ ایران اس کو "خط سرو" کہتے تھے اس کا مقابلہ ایک دوسری لکھائی سے کیا جاسکتا ہے جس کا چلن اسکاٹ لینڈ اور آئرلینڈ میں تیسری صدی عیسوی میں تھا۔ اسے "اوگم" یا درختوں کی ٹہنی والی لکھائی کہتے تھے۔ مگر اُس کا تعلق ابجد سے نہ تھا بلکہ چھڑیوں کے نشانات سے یعنی پہلے اعداد کو یاد رکھنے کے لئے چھڑیوں پر نشانات بناتے تھے، پھر انھیں نشانات کو خاص خاص آوازوں کا مظہر مان لیا گیا۔ اس کے حروف یہ تھے:-



چونکہ یہ نشانات پانچ کے مجموعوں میں منقسم ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کے موجد ہاتھ کی پانچ اُنگلیوں کو بنیاد کرکے پانچ پانچ کرکے گنتا کرتے تھے۔

حروف کے نام اور معنی

ہمیں فنیقی حروف کے ناموں کا علم نہیں ہے لیکن قیاس یہی کہتا ہے کہ عبرانی حروف کے نام فنیقی سے قریب تر ہیں اور عربی کے مختصر ہو گئے ہیں:-

عبرانی (مکمل) بیت - جیمل - دالط - زائین - حیط - طیط - ید - لامد - صادے - ریش - تاؤ

عربی (مختصر) با جیم دال زا حا طا یا لام صاد را تا

آٹھ عربی حروف کے نام عبرانی سے مشابہ ہیں۔ یعنی:-

الف - واؤ - کاف - میم - نون - عین - صاد - قاف - سین

عربی کے بارہ حروف کے آخر میں حرف علت آ کا اضافہ کیا گیا ہے:-

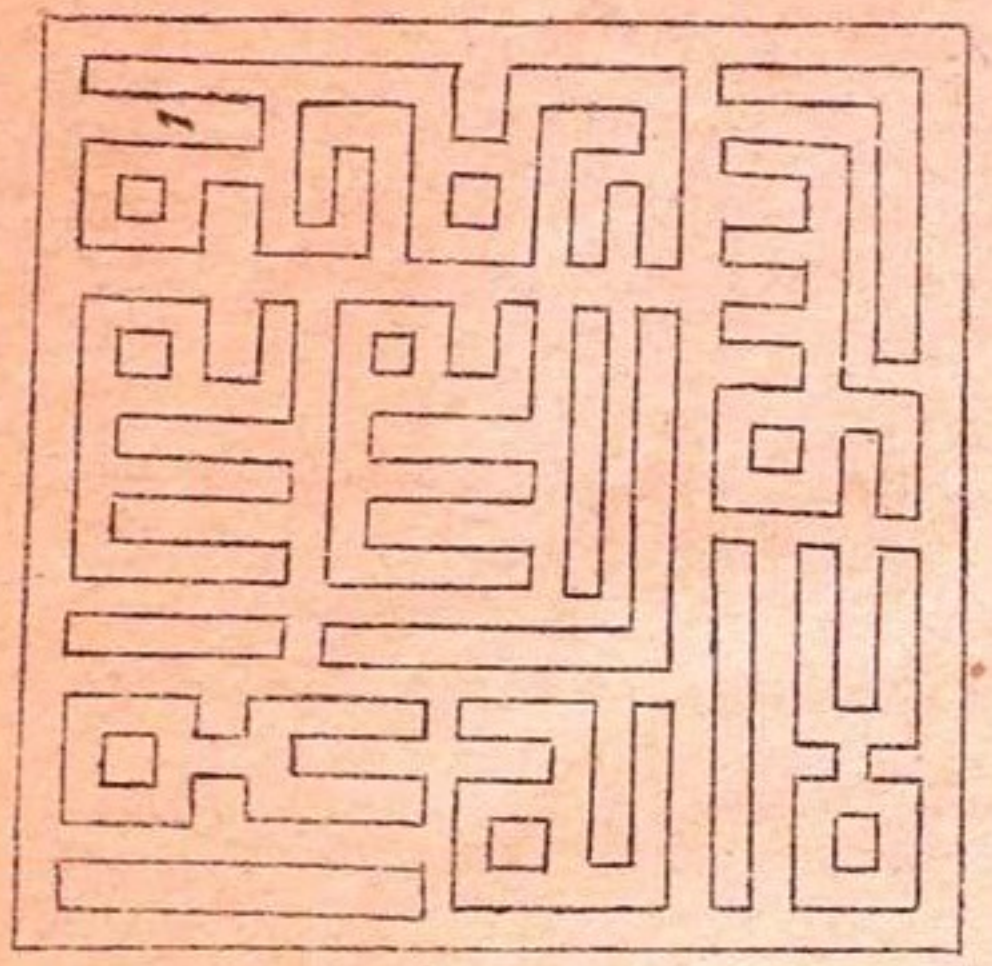
با - ہا - زا - حا - طا - یا - فا - را - تا - ثا - خا - ظا وغیرہ (انھیں فارسی میں بجائے آ کے اسے پر توڑتے ہیں یعنی بے۔ ہے - زے - جے (طوئے) پے - فے - رے - تے - ثے - خے (ظوئے) وغیرہ) اور یہی صحیح معنوں میں حروف ہیں کیونکہ حرف کی تعریف یہ ہے کہ نشان یا علامت جو کسی مفرد آواز کو ظاہر کرے۔ بقیہ حروف مستقل الفاظ کی حیثیت رکھتے ہیں جیسے الف جو تین مفرد آوازوں آ - لَ اور فَ سے مرکب ہے۔ اور ان میں سے بعض کے معنی بھی ہیں مثلاً عین (ع) کے معنی آنکھ ہیں اور نون (ن) کے معنی مچھلی ہیں۔ اسی طرح پہلے بقیہ حروف کے بھی معنی تھے (نو ایجاد حروف ث - خ - ذ اور ض - ظ - غ کو چھوڑ کر) جنھیں نقشہ نمبر ۳ میں دکھایا ہے۔ پہلے حروف کی شکلوں اور معنوں میں پوری مطابقت تھی، مثلاً الف کے معنی بیل تھے اور اُسکی ابتدائی شکل ∀ بھی بیل کے چہرے سے مشابہ تھی جس میں سینگ کان اور منہ سب ہی نمایاں ہیں۔ بعد کو اس میں تبدیلی ہوتی گئی یہاں تک کہ وہ صرف ایک عمودی خط (ا) رہ گیا اور یہی حال دوسرے حروف کا ہوا یعنی حروف کی شکلیں تو بدل گئیں مگر نام باقی رہ گئے۔

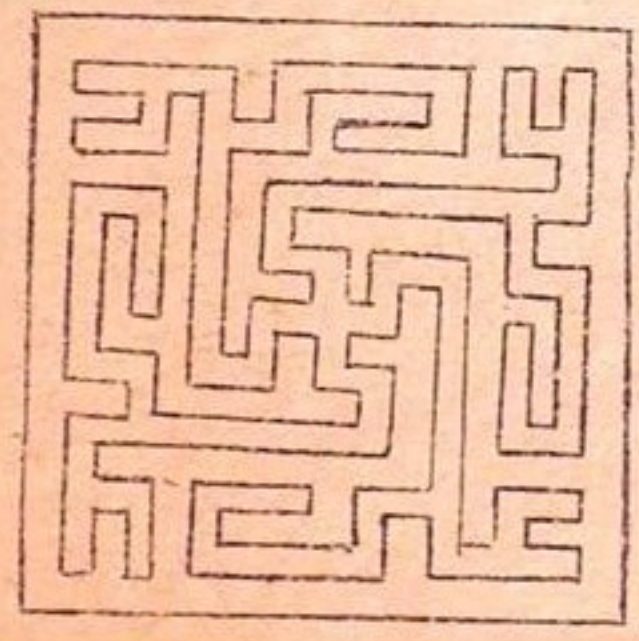
(باقی) محمد اسحاق صدیقی

(بقیہ فٹ نوٹ نمبر ۲ صفحہ ۳۲)

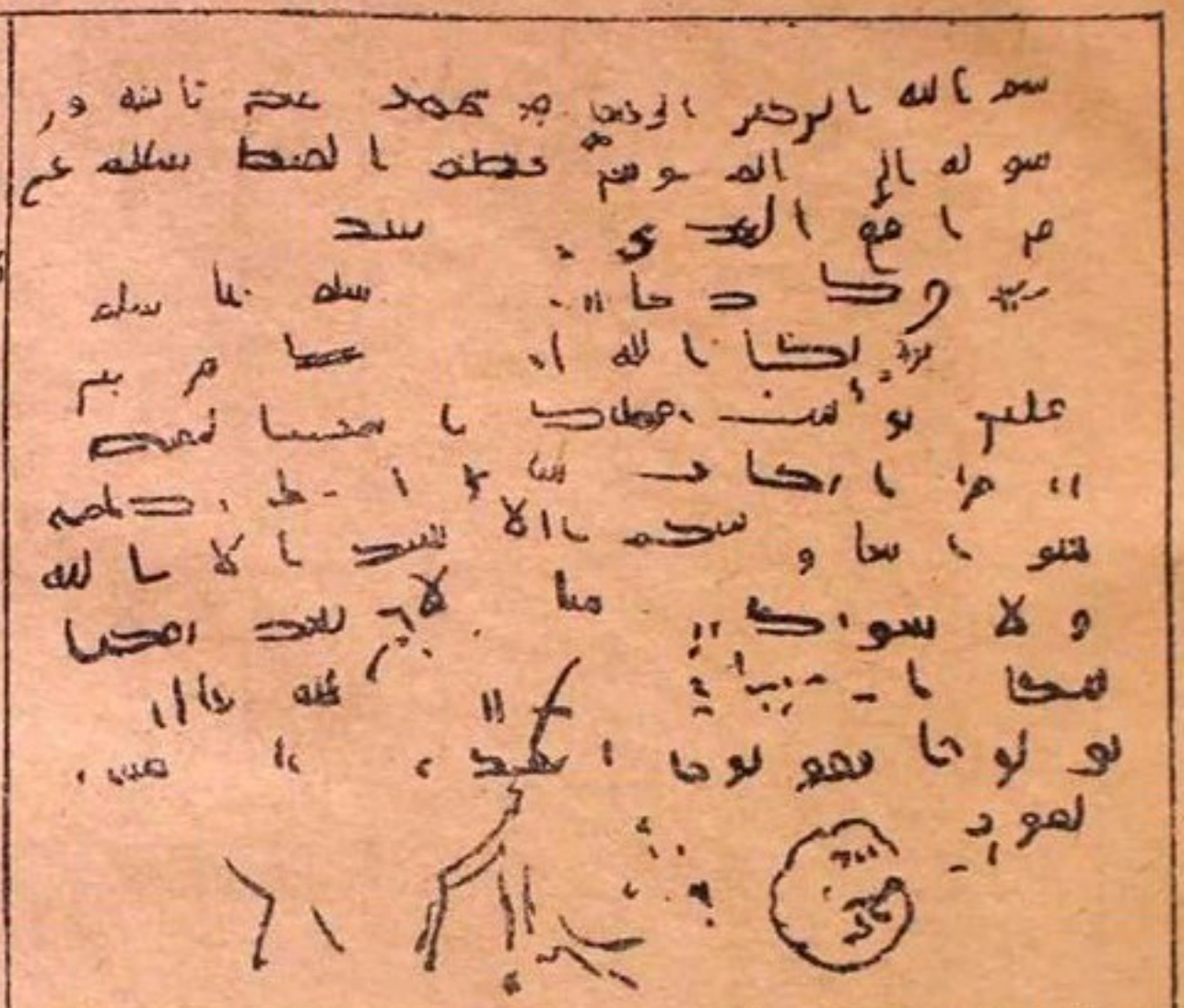
۲؎ یہ حروف ایک قلمی رسالہ سے منقول ہیں جو میرے ایک قلمی کتابوں کے تاجر دوست جناب نادر آغا صاحب کی ملکیت ہے۔ اس میں کسی گمنام شخص نے پرانے زمانہ کی لکھائیوں کو جمع کیا ہے جن میں سے اکثر و بیشتر من گڑھت ہیں اس رسالہ کے ایک کونے میں المرقوم ۲۰ ماہ رجب ۸۰۹ھ جس سے اس کی قدامت کا اندازہ ہوتا ہے۔

خط کوفی کے نمونے





خط نسخ (۱) و خط ثلث (۲-۳)



نقل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ إِلَى الْمُقَوْقِسِ عَظِيْمِ الْقِبْطِ سَلَامٌ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰى ۝ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّيْ أَدْعُوْكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ أَسْلِمْ تَسْلَمْ يُؤْتِكَ اللّٰهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ الْقِبْطِ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِأَنَّا مُسْلِمُوْنَ.

رسول اللہ ﷺ

خط نبوی بنام مقوقس بقلم (؟) حضرت علی کرم اللہ وجہہ مع نقل بخطِ نسخ

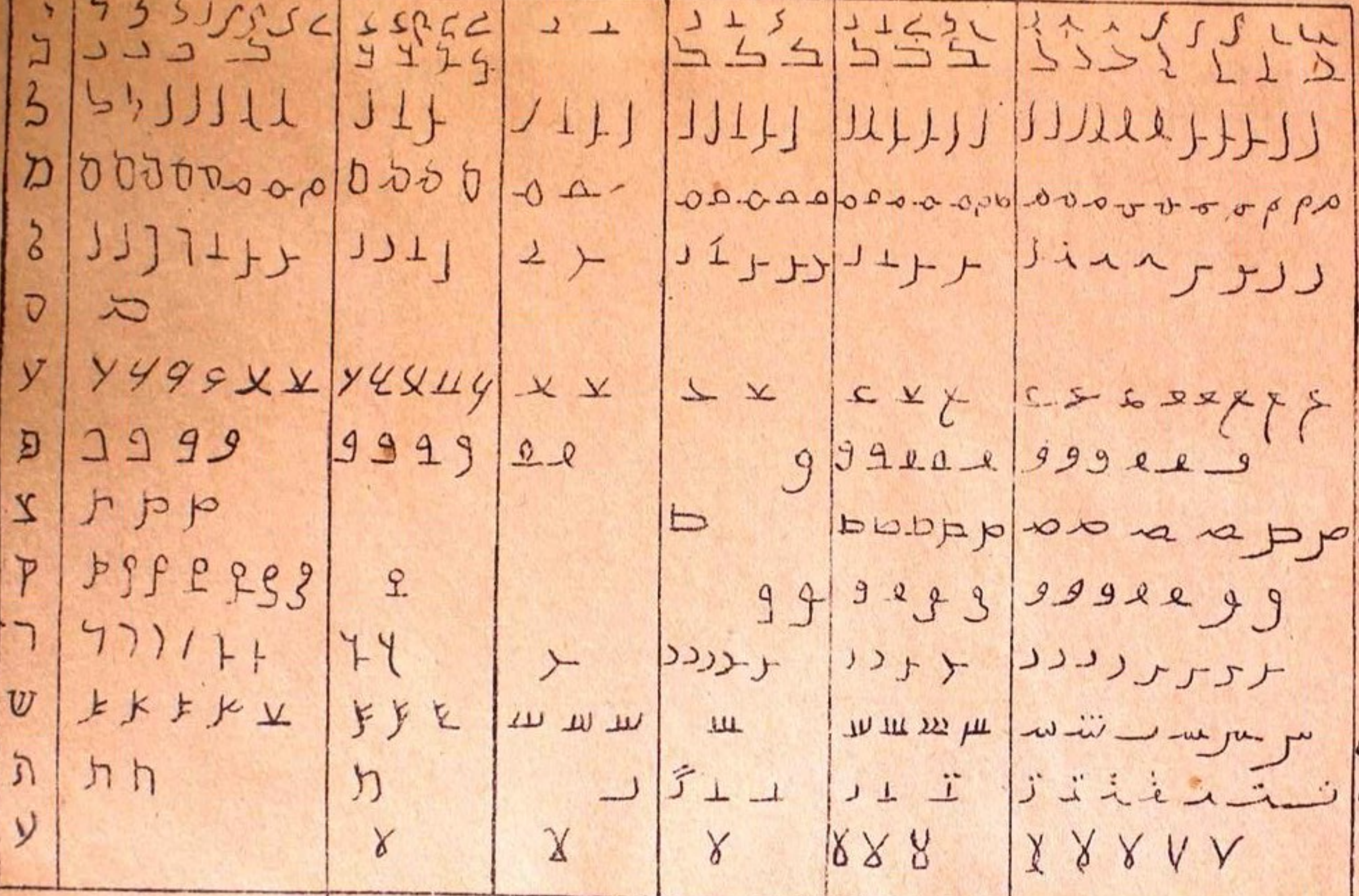
خلیفہ عبدالملک کا کتبہ ، قبۃ الصخرا (یروشلم)

بنی ہذہ القبۃ عبداللہ عبد (اللہ الامام المامون ا) میر

= المومنین فی سنۃ اثنتہ وسبعین ..... اللہ منہ

ترجمہ:- بنایا اس قبۃ کو اللہ کے بندے عبد (اللہ الامام المامون ا) میر المومنین نے سنہ ۷۲ میں .....

معاویہ اول کے سکے ، زمانہ ۴۱ سے ۶۰ ہجری (۶۶۱ سے ۶۸۰ عیسوی)



نقشہ نمبر ۷

عربی حروف کی ارتقائی اشکال

(لزاک ۔ انسائکلوپیڈیا آف اسلام کے مطابق)

عبرانی	نبطی		عربی				
	پہلی سے تیسری صدی عیسوی	چوتھی صدی عیسوی	چھٹی صدی عیسوی	ساتویں صدی عیسوی			
	حجر سینا پطرا	نیمارہ	زبد حران	سنگی کتبے	سکے	پیپیرس	
א	𐢀𐢀𐢀𐢀𐢀𐢀	𐢀	𐢀𐢀𐢀𐢀	𐢀𐢀𐢀	𐢀𐢀𐢀𐢀	𐢀𐢀𐢀𐢀𐢀𐢀	ا
ב	𐢁𐢁𐢁𐢁𐢁𐢁	𐢁𐢁𐢁	𐢁𐢁	𐢁	𐢁𐢁𐢁	𐢁𐢁𐢁𐢁𐢁𐢁	ب
ג	𐢂𐢂𐢂𐢂𐢂𐢂	𐢂𐢂𐢂	𐢂𐢂	𐢂𐢂	𐢂𐢂𐢂𐢂	𐢂𐢂𐢂𐢂𐢂𐢂	ج
ד	𐢃𐢃𐢃𐢃𐢃	𐢃𐢃	𐢃𐢃𐢃	𐢃𐢃	𐢃𐢃𐢃	𐢃𐢃𐢃𐢃𐢃	د
ה	𐢄𐢄𐢄𐢄𐢄𐢄	𐢄𐢄𐢄𐢄	𐢄	𐢄𐢄𐢄𐢄	𐢄𐢄𐢄𐢄	𐢄𐢄𐢄𐢄𐢄𐢄	ه
ו	𐢅𐢅𐢅𐢅	𐢅𐢅	𐢅𐢅𐢅	𐢅𐢅	𐢅𐢅𐢅	𐢅𐢅𐢅𐢅	و
ז	𐢆	𐢆	𐢆	𐢆	𐢆	𐢆𐢆	ز
ח	𐢇𐢇𐢇𐢇𐢇	𐢇𐢇	𐢇𐢇𐢇	𐢇𐢇	𐢇𐢇𐢇	𐢇𐢇𐢇𐢇𐢇	ح
ט	𐢈𐢈𐢈𐢈𐢈	𐢈𐢈𐢈	𐢈	𐢈𐢈	𐢈𐢈𐢈	𐢈𐢈𐢈𐢈𐢈	ط
י	𐢉	𐢉	𐢉	𐢉	𐢉	𐢉	ى
כ	𐢊𐢊𐢊𐢊𐢊	𐢊𐢊	𐢊	𐢊	𐢊𐢊	𐢊𐢊𐢊𐢊	ك
ל	𐢋𐢋𐢋𐢋𐢋	𐢋𐢋	𐢋𐢋	𐢋𐢋	𐢋𐢋𐢋	𐢋𐢋𐢋𐢋	ل
מ	𐢌𐢌𐢌𐢌𐢌	𐢌𐢌	𐢌	𐢌	𐢌𐢌	𐢌𐢌𐢌𐢌	م
נ	𐢍𐢍𐢍𐢍𐢍	𐢍𐢍	𐢍	𐢍	𐢍𐢍	𐢍𐢍𐢍𐢍	ن
ס	𐢎𐢎𐢎𐢎𐢎	𐢎𐢎	𐢎	𐢎	𐢎𐢎	𐢎𐢎𐢎𐢎	س
ע	𐢏𐢏𐢏𐢏𐢏	𐢏𐢏	𐢏	𐢏	𐢏𐢏	𐢏𐢏𐢏𐢏	ع
פ	𐢐𐢐𐢐𐢐𐢐	𐢐𐢐	𐢐	𐢐	𐢐𐢐	𐢐𐢐𐢐𐢐	ف
צ	𐢑𐢑𐢑𐢑𐢑	𐢑𐢑	𐢑	𐢑	𐢑𐢑	𐢑𐢑𐢑𐢑	ص
ק	𐢒𐢒𐢒𐢒𐢒	𐢒𐢒	𐢒	𐢒	𐢒𐢒	𐢒𐢒𐢒𐢒	ق
ר	𐢓𐢓𐢓𐢓𐢓	𐢓𐢓	𐢓	𐢓	𐢓𐢓	𐢓𐢓𐢓𐢓	ر
ש	𐢔𐢔𐢔𐢔𐢔	𐢔𐢔	𐢔	𐢔	𐢔𐢔	𐢔𐢔𐢔𐢔	ش
ת	𐢕𐢕𐢕𐢕𐢕	𐢕𐢕	𐢕	𐢕	𐢕𐢕	𐢕𐢕𐢕𐢕	ت

نقشہ نمبر ۸

عربی حروف تہجی (ڈاکٹر آئزک ٹیلر کے مطابق)

عربی				نبطی				آرامی
نسخ	کوفی	نسخ	کوفی	سینا	پطرا	ابوشدر	حوران	(پامیرا)
منفصل	موجودہ بصورت ترکیب	عہدِ متوسط	۷، ویں صدی ع	۷، ویں صدی ع	پانچویں صدی ع	پہلی صدی ع	چوتھی صدی ع	پہلی صدی ع	دوسری صدی ع
ا	ـا	ا	ا ا	ا ا	𐡀 𐡀	𐡀	𐡀	𐡀	𐡀
ب	ـبـ ـب	ب	ب ب	ب	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁	𐡁
ج	ـجـ ـج	ج	ج	ج	𐡂	𐡂	𐡂		𐡂
...	ـدـ ... د	د	د	د	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃	𐡃
ه	ـهـ ـه	ه	ه ه ه	ه ه	𐡄 𐡄	𐡄	𐡄	𐡄	𐡄
...	ـوـ ... و	و	و	و	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅	𐡅
...	ـزـ ... ز	ز	ز	ز	𐡆	𐡆	𐡆		𐡆
ح	ـحـ ـح	ح	ح	ح	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇	𐡇
ط	ـطـ ـط	ط	ط	ط	𐡈	𐡈	𐡈	𐡈	𐡈
ى	ـيـ ـي	ي	ي	ي	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉	𐡉
ك	ـكـ ـك	ك	ك	ك	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊	𐡊
ل	ـلـ ـل	ل	ل	ل	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋	𐡋
م	ـمـ ـم	م	م	م	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌	𐡌
ن	ـنـ ـن	ن	ن	ن	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍	𐡍
س	ـسـ ـس	س	س	س	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎	𐡎
ع	ـعـ ـع	ع	ع	ع	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏	𐡏
ف	ـفـ ـف	ف	ف	ف	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐	𐡐
ص	ـصـ ـص	ص	ص	ص	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑	𐡑
ق	ـقـ ـق	ق	ق	ق	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒	𐡒
...	ـرـ ... ر	ر	ر	ر	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓	𐡓
ش	ـشـ ـش	ش	ش	ش	𐡔	𐡔	𐡔	𐡔	𐡔
ت	ـتـ ـت	ت	ت	ت	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕	𐡕
ث	ـثـ ـث	ث	ث	ث					
خ	ـخـ ـخ	خ	خ	خ					
ذ	ـذ ـذ	ذ	ذ	ذ					
ض	ـضـ ـض	ض	ض	ض					
ظ	ـظـ ـظ	ظ	ظ	ظ					
غ	ـغـ ـغ	غ	غ	غ					

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹

انجم فوقی بدایونی کا تغزل

بدایوں بڑی مردم خیز اور تاریخی بستی ہے اس کی حیات بخش مٹی نے عبدالقادر ایسے بیباک وقائع نگار اور فانی ایسے سرتاپا غم شاعر کو جنم دیا جس کے نغمۂ غم میں بھی ایک مفکرانہ انداز اور فلسفیانہ احساس جھلکتا نظر آتا ہے اور اب اسی ارض فانی پہ ایک اور ذرہ دمک رہا ہے، میرا اشارہ انجم فوقی بدایونی کی طرف ہے۔ جن کا پورا نام ظہور محمد اور سن ولادت ۱۹۱۴ء ہے۔ ماضی قریب ہی میں انجم کا مجموعہ کلام "اجالے" کے نام سے نظامی پریس بدایوں نے شایع کیا ہے۔ جو آج کل شعر و ادب سے دلچسپی رکھنے والوں کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ اجالے پر ملک کے اکثر مشہور نقاد اظہار خیال کر چکے ہیں۔ چنانچہ علامہ نیاز فتحپوری کا تبصرہ بھی ریڈیو اسٹیشن لکھنؤ سے براڈ کاسٹ ہو چکا ہے۔ مجھے یہ خوشی ہے کہ ملک کا یہ پرانا دستور بدل گیا ہے کہ فنکار کو مرنے کے بعد ہی پہچانا جائے اور اس وقت اس کے علمی و ادبی کارناموں کا اعتراف کیا جائے جب اس کی ہڈیاں بھی اس دنیا میں موجود نہ ہوں۔ میں انجم کو بہت پہلے سے جانتا ہوں جب وہ بمبئی کے نواح میں تھے اور میں بھوپال سے ماہنامہ جادہ نکالتا تھا اسی زمانہ میں ان کے انداز کلام نے مجھے متاثر کیا تھا۔

انجم فوقی ایک کہنہ مشق نغز گفتار شاعر ہیں۔ ان کے کلام میں قادرالکلامی اور برجستگی کے ساتھ پختگی۔ گہرائی اور گیرائی بھی پائی جاتی ہے۔ یوں تو ان کے کلام کو زبان و خیال کی بے اعتدالیوں سے بالکل پاک نہیں کہا جا سکتا لیکن غلطیوں سے احتراز کی ایک شعوری کوشش کا احساس ضرور پایا جاتا ہے اور یہی اک ایسے شاعر کی خصوصیت ہے جس کے فن میں دل و دماغ دونوں شریک ہوں۔ انجم کے یہاں سوقیانہ جذبات اور عامیانہ اسلوب سے گریز کی بھی ایک مسلسل سعی کارفرما نظر آتی ہے۔ ان کے اشعار کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ و تراکیب کا بہت بڑا ذخیرہ ان کے سامنے ہے جس سے وہ شگفتہ موزوں اور برجستہ الفاظ چھانٹ کر اپنے اشعار میں نظم کر دیتے ہیں۔

انجم نے ارض فانی میں آنکھ ضرور کھولی لیکن ان کے کلام میں فانی کی قنوطیت کا بالکل فقدان ہے، اس کی جگہ اصغر کا نشاط رنگیں جھلکتا نظر آتا ہے اور اکثر مقامات پر ایک صحیح و متوازن رجائیت کا احساس ملتا ہے۔ انجم حیات سے بیزار نہیں اور نہ وہ ایسی موت چاہتے ہیں جس کے بعد کوئی اور زندگی نہ ہو وہ ہمت اور حوصلے سے حالات کا رخ پھیرنے کا مشورہ بھی دیتے ہیں۔

شبِ غم کی تاریکیوں سے گزر جا، کہ پھر اس کے آگے سحر ہی سحر ہے
شکستِ الم غیر ممکن نہیں ہے، مگر حوصلہ چاہئے آدمی میں،

انجم موت سے زیادہ زندگی پر اعتماد رکھتے ہیں ان کے نزدیک موت ایک مسلسل جمود اور بے حرکتی کا نام ہے اور زندگی نام ہے مسلسل جد و جہد کا۔

موت پر اک جمود طاری ہے زندگی کر رہی ہے کام اپنا

ان کے کلام میں ایک مخصوص انفرادیت کے ساتھ اصغر کے رنگ کی جھلک نظر آتی ہے جس کا اعتراف علامہ نیاز فتحپوری نے بھی کیا ہے ..... "انجم کے یہاں ہم کو اصغر کے رنگ کی جھلک بھی ملتی ہے لیکن مخصوص انفرادیت لئے ہوئے" (ریڈیائی تبصرہ از علامہ نیاز فتحپوری) — اور تقریباً یہی رائے مولانا عبدالماجد دریابادی کی بھی ہے، فرماتے ہیں: — "..... انجم کا اپنا مستقل

ایک رنگ ہے وہ کسی کے مقلد جامد نہیں"۔

انجم فوقی صرف غزل کے شاعر ہیں اور غزل جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے صرف عشقیہ مضامین کے لئے وضع ہوئی تھی لیکن کچھ دنوں کے بعد ہی ان پابندیوں کو شعرا کے مضبوط عزم بغاوت نے توڑ ڈالا اور عشقیہ مضامین کے ساتھ ہی تصوف اور اخلاق کے مضامین بھی غزل میں بیان کئے جانے لگے۔ اگرچہ اس کے بعد بھی غزل کو محض اس وجہ سے ناپسند کیا جارہا تھا کہ اس کا موضوع حسن و عشق ہے لیکن غزل کو محض اس وجہ سے ناپسند کرنا کہ وہ حسن و عشق کی باتیں سناتی ہے قرین انصاف نہیں ہے۔ کیونکہ حسن و عشق کے موضوع نہ صرف غزل بلکہ ہر قسم کے ادب پر حاوی ہے حسن و عشق کی حقیقت اور طاقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ عشق سے زندگی میں نمو پیدا ہوتا ہے، یہ زندگی بھی ہے، زندگی کا نغمہ بھی۔ اسی کے ساتھ یہ واقعہ ہے کہ عشق کو زندگی سے الگ کرکے نہیں دیکھا جاسکتا۔ عشق زندگی کی حرکت اس کی جنبش اور اس کا جلال و جمال ہے۔ ادب میں اسی قسم کے عشق کا بیان جمالیاتی وجدان پیدا کرتا ہے۔ عشق جنسی حرکات سے شروع ہوکر انسانی نفسیات پر چھا جاتا ہے۔ عشق ہی عمل کی طاقتوں کو متحرک کرتا ہے۔ جس طرح انفرادی اور اجتماعی زندگی کو صحیح عمل کی ضرورت ہے اسی طرح وہ عشق کی بھی محتاج ہے۔ البتہ اس جذبہ سے شاعری میں بہت غلط کام لیا گیا ہے اور اسے لب و رخسار اور زلف و گیسو تک محدود کردیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اردو شاعری کا بہت بڑا حصہ غیر صحت مند اور بے جان ہے اس کی سب سے بڑی ذمہ داری مریضانہ تصوف پر ہے جو اردو شاعری سے بری طرح چمٹا رہا ہے۔ اسی قسم کے تصوف نے درحقیقت عشق کے لطیف جذبہ کا گلا گھونٹ دیا مگر جب اردو شاعری اس بیمار تصوف سے الگ ہوکر اپنے عروج کی طرف چلتی ہے تو شاعر کا دل پوری قوم کا دل بن جاتا ہے اور عشق ایک آفاقی جذبہ میں ڈھل جاتا ہے۔

تیری وفا سے کیا ہو تلافی کہ دہر میں
تیرے سوا بھی ہم پہ بہت سے ستم ہوئے (نامعلوم)

حالی نے اسی قسم کی بے جان عشقیہ شاعری سے بغاوت کا اعلان کیا تھا جس میں مریض اور بیمار عشقیہ جذبات ہوں ورنہ ظاہر ہے کہ عشق اور حسن دونوں کو انسانی زندگی میں زبردست اہمیت حاصل ہے۔ عشق کی طرح جنسیت اگر وسیع آفاقی معیار سے ہمکنار ہو تو وہ بہت ہی بلند اور قابلِ قدر چیز بن جاتی ہے اور اسی جنس کی تحریک سے صحت مند عشقیہ شاعری پیدا ہوا کرتی ہے۔ شاعر کا دماغ وسیع کائنات اور انسانی آفاق سے ہم آہنگ ہوجائے اور اس کے احساس میں حیات و کائنات کی تمر تھراہٹیں شامل ہوجائیں تو پھر غزل کا شاعر بھی عشق اور محبت کے سہارے ان بلندیوں پر پہونچ سکتا ہے جہاں محبت اور آفاقیت میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ انجم کے عشقیہ اشعار میں تصوف کا رنگ بھی موجود ہے، لیکن ان کے عشق میں والہانہ افتادگی یا مجنونانہ سرگشتگی نہیں اور بقول علامہ نیاز فتحپوری "ان کا تصوف اس قدر نکھرا ہوا ہے کہ ہم کوشش کرکے بھی اسے لایعنیات میں داخل نہیں کرسکتے"۔ ان کے تصوف میں خودی۔ عزتِ نفس۔ خود شناسی اور عرفانِ نفس کا احساس ملتا ہے۔ ملاحظہ ہو:-

کہیں بہار سے بچ کر کہیں بہار میں ہے
تمام نظمِ چمن میرے اختیار میں ہے

کہاں کی معرفت، کس کا تجسس، کیسی حیرانی
مجھے پہچان لیں سب کچھ ملے گا اہلِ عرفاں کو

تری جستجو کا سبب اور کیا ہے
بس اتنا کہ اپنی خبر چاہتا ہوں

ذرا ہوشیار اے غرورِ تجلی
میں اپنی طرف اک نظر چاہتا ہوں

حجابِ تجلی اٹھاکر تو دیکھو
سراپا تجلی ہر اک آدمی ہے

کوئی نہیں دیکھے جو تجلی کی بہاریں
میں ہوں مجھے گنجایشِ پروازِ نظر دے

حاصلِ ذکر ہو تمہیں لیکن
ابتدا ہے مرے فسانے سے

ایک تجلی دو عالم،
ان دونوں کا حاصل ہم

انجم محبت کو ایک لگاتار مجبوری کہتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ وہ اس کی بے پناہ طاقت سے بھی واقف ہیں۔

محبت ایک لا محدود مجبوری سہی لیکن یہی مختارِ فطرت بھی بنا دیتی ہے انساں کو

انجم کے چند عشقیہ اشعار بھی سنئے جو لطیف زبان اور سلاستِ بیان کی عمدہ مثال ہیں :-

عشق کا عالم کیا کہئے جیسے کوئی نیند میں ہو

آپ کے طرزِ تبسم کا سہارا لیکر آگیا اس مجھے چاک گریباں ہونا

غمِ عصیاں سہارا چاہتا ہے ان کے دامن کا مگر جب ہاتھ پڑتا ہے تو اپنے ہی گریباں پر

غزل کے فارم میں زبردست لوچ ہے وہ ہر قسم کی تبدیلیوں کا خیر مقدم کرتی رہی ہے میر و غالب کے عہد سے ابتک غزل میں تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ حالی نے اس تبدیلی کی رفتار کو تیز کر دیا تھا گویا انھوں نے غزل کے خمیر میں انقلاب کی صلاحیت دیکھ کر اسے اوزان سے بہت آگے بڑھا دیا اس کے بعد حسرت۔ عزیز۔ فانی۔ اصغر۔ سیماب۔ اقبال۔ جگر اور فراق نے غزل کی رگوں سے نہ صرف پستی اور ابتذال کا ناقص اور گندہ خون ہی خارج کر دیا بلکہ اس کی جگہ تندرست اور صالح قسم کا مواد بھرنے کی بھی زبردست کوشش کی اس کے بعد انقلاب کی رفتار اتنی تیز ہوگئی کہ ذرہ و آفتاب۔ گلشن و صحرا اور گل و بلبل کے معنی بھی جدید دورِ تغزل میں بدلتے جا رہے ہیں اور اردو غزل آج نئی آزمائش اور اجتماعی زندگی میں جو کایا پلٹ ہو رہی ہے اس سے دورِ حاضر کی غزل بھی اثر پذیر ہو رہی ہے۔ اس دور میں غزل گوئی محض فن نہیں ہے بلکہ وہ مسایلِ حیات اور اپنے ماحول سے بھی دو چار ہے اور غزل کا یہی لوچ اس کے بقائے دوام کی مضبوط ضمانت ہے۔ درحقیقت زندگی اور ادب کے ہر نئے دور میں صرف ادب ہی میں تبدیلی نہیں آیا کرتی بلکہ ادبی ذوق اور ادبی شعور پر بھی اس انقلاب کا غیر محسوس اثر پڑا کرتا ہے چنانچہ انجم بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔ ان کا ادبی ذوق اس تبدیلی سے کافی متاثر ہوا ہے، ان کے یہاں ایسے اشعار ملتے ہیں جو اس تبدیلی کا پتہ دیتے ہیں اور ان میں زندگی کے مسایل اور ان کی کشمکش کی جھلک نظر آتی ہے۔ انجم غمِ روزگار کی اہمیت کو بھی سمجھتے ہیں اور اس کا مقابلہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ فرار کے قایل نہیں۔

اہلِ دل شدتِ غم سے کہیں گھبراتے ہیں اوس پڑتی ہے تو پھول اور نکھر جاتے ہیں

میں حیاتِ عشق ہوں اے نامرادی ہوشیار موت مجبوروں کی دنیا، زندگی میرا وطن

انجم مایوسی اور نامرادی کو جو درحقیقت ایک نوع کا فراری جذبہ ہے ایک ایسا منفی عمل سمجھتے ہیں جو زندگی کے احساس کا گلا گھونٹ دیتا ہے

بجھی جاتی ہے طبیعت ڈوبتا جاتا ہے دل بھولتی جاتی ہے شاید زندگی اپنے چلن

انجم اجتماعی طاقت کی اہمیت پر بھی بھروسا رکھتے ہیں :-

اوج دیوارِ قفس ہے مری تنہائی تک باغباں مجھ کو شریکِ غمِ پرواز نہ دے

انجم جدوجہد سے گھبراتے نہیں بلکہ مضمحل ارادوں کو مہمیز کرتے ہیں۔

قربِ منزل دور نہیں اور سہی دو چار قدم

انجم غزل گو ہوتے ہوئے بھی محبت کی رسمی زندگی کو اپنا مطمحِ نظر نہیں بناتے ان کی نگاہ میں ایک اور زندگی بھی ہے جو محبت کی اس ہیجان زندگی سے بلند ہے۔

محبت کو سب کچھ سمجھ لینے والے محبت سے اونچی بھی اک زندگی ہے

یہاں محبت سے مراد وہی رسمی محبت ہے جس کا ایک سرا جنس کی گندگی میں ڈوبا رہتا ہے اور اس سے اونچی زندگی وہ ہے جس میں سارا عالمِ انسانیت آسودہ ہو۔ جہاں کوئی نشیب و فراز اور تکلیف نہ ہو۔ محبت اس منزل تک پہونچنے کا ایک راستہ ہو سکتی ہے اصل منزل نہیں ہو سکتی۔

غمِ زندگی مسلسل، متواتر اور بہت وسیع چیز ہے لوگ اسے قیامت کہہ کر اس کی اہمیت اور وسعت کو نظر انداز کر دیتے ہیں

انجم اس کے خلاف احتجاج کرتے ہیں۔

غمِ زندگی کو قیامت نہ کہئے قیامت تو اک قصۂ مختصر ہے

ادب میں کچھ لوگ روایت کو نظر انداز کرنا چاہتے ہیں حالانکہ صحیح راستہ یہ ہے کہ روایت اور تجربہ دونوں کی اہمیت کو محسوس کیا جائے۔ ایک سے ہمیں روشنی ملتی ہے، دوسرا زندگی کو آگے بڑھاتا ہے اگر تجربہ کے جوش میں روایات کی اہمیت کو بھلا دیا گیا تو یہ بڑی غلطی ہوگی وہی ادبی کارنامہ حیات دوام حاصل کر سکتا ہے جس کی جڑیں ادب و حیات کی قدیم ترین روایات تک پہونچ جاتی ہیں اور جس میں ازل سے اب تک کی دھڑکنیں اور صدائیں گونجتی رہتی ہیں غزل کے اشعار میں تخصیص اور عارفیت نہیں ہوتی اس لئے وہ معمولی اور اہم واقعات نیز نازک ترین اوقات (Moments) پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے غزل کو بلند اور ہمہ گیر ادب میں شامل کیا جا سکتا ہے کیونکہ علم ادب کے اصول سے بلند اور ہمہ گیر ادب وہ ہے جو ہر موقع اور ہر محل پر حاوی ہو اور اس کی بے تکلف ترجمانی کر سکے انجم اسی حقیقت کے پیشِ نظر کہتے ہیں :-

غزل خلاصۂ روداد زیست ہے انجم غزل کے بعد سناؤں بھی کیا زمانے کو

شعراء فکرِ سخن کرتے وقت عام طور پر نثری ترتیب کو پسِ پشت ڈال دیتے ہیں۔ ذوق کے یہاں یہ عیب کثرت سے پایا جاتا ہے اس کے مقابلہ میں داغ کے یہاں ایسے اشعار کی بہتات ہے جن کی نثر بناتے وقت الفاظ میں کوئی الٹ پلٹ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ہاتھ اپنے نکلے دونوں کام کے، دل کو تھاما ان کا دامن تھام کے
داغ کے سب حرف لکھے ہیں جدا ٹکڑے کر ڈالے ہمارے نام کے

انجم اپنے اشعار میں نثری ترتیب کا بہت خیال رکھتے ہیں :-

سکونِ قلب اور آہ و فغاں میں؟ لگا دے آگ ایسی داستاں میں
سلیقہ چاہتا ہوں ضبطِ غم کا مجھے مصروف رہنے دو فغاں میں
مجھے دھوکا نہ دے اے زورِ پرواز سمٹ جاتے ہیں بازو آشیاں میں .....

آخر میں انجم کے کچھ منتخب اشعار اور سن لیجئے جن کو اکثر اربابِ فکر و نظر نے پسند کیا ہے :-

جلوۂ حسن سے روشن نہ ہوئی بزمِ حیات اس لئے خون جلایا گیا پروانے کا
جہانِ خیر و شر میں جانے کس شے کی ضرورت ہو سکونِ دل سے پہلے اک خلش بھی مانگ لی ہم نے
اب اس مقام توجہ پہ ہے تغافلِ دوست ضرورتاً بھی جہاں کوئی لب ہلا نہ سکے

ایک جگہ غالب نے دل کو آبگینہ سے اور گرمی افکار کو "بادۂ تند" سے تعبیر دیتے ہوئے افکار کی گرمی سے آبگینہ کے پگھل جانے کا خوف ظاہر کیا ہے :-

ہاتھ دھو دل سے یہی گرمی گر اندیشہ میں ہے آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے

انجم دل کو شیشہ فرض کرتے ہوئے بیتابی اور اضطراب کے جھٹکوں سے ان کے ٹوٹ جانے کا خطرہ محسوس کرتے ہیں :-

دلوں کو اذنِ بیتابی ملا ہے یہ شیشے کیا عجب ہے ٹوٹ جائیں

میں پہلے بتا چکا ہوں کہ انجم کے یہاں زبان و خیال کی بے اعتدالیاں موجود ہیں لیکن دوسرے محاسن کی موجودگی میں انھیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ انجم کے بارے میں مجھے اپنے ایک دوست عنبر جعفرائی کی یہ رائے جو انھوں نے اپنے مضمون "انجم فوقی بدایونی" مطبوعہ جادہ ماہ اگست ۱۹۴۷ء میں ظاہر کی ہے بہت پسند ہے۔

"..... لیکن جو شعر برا ہے وہ بہت برا نہیں اور جو اچھا ہے وہ بہت اچھا ہے"۔

کوثر چاندپوری

اب سے ۴۰ سال پہلے ہمارے اُردو ڈرامے

(احسن لکھنوی کے ڈرامہ کا ایک سین)

نمبر ۱

شاہنواز بانی سلطنت جمہوری کا جہاز بندرگاہ دمشق پر کنارے کے قریب پہونچتا ہے کہ اتفاقاً اُس میں آگ لگ جاتی ہے۔ اس خوفناک منظر کو یعقوب ملک التجار کنارہ سے دیکھتا ہے اور اپنی کشتی مصیبت زدہ مسافروں کی امداد کو روانہ کرتا ہے اتفاق سے صرف ایک ہی شخص یعنی شاہنواز، یعقوب کے مددگاروں کے ذریعہ سے زندہ کنارہ پر پہونچتا ہے اور باقی سب طعمۂ اجل ہو جاتے ہیں۔

نمبر ۲

زبیدہ، یعقوب کی حسین لڑکی حالتِ بیماری میں شاہنواز کی تیمار دار ہوتی ہے، ایک طویل زمانہ کی یکجائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پری جمال زبیدہ نوجوان شاہنواز کو دل دے بیٹھتی ہے لیکن خلاف امید شاہنواز اس کی محبت کو ٹھکرا دیتا ہے۔ کیونکہ یہ تلوار کا عاشق عورت کی محبت کو حقارت سے دیکھتا ہے، اب وہ وقت ہے کہ شاہنواز اپنے محسن سوداگر یعقوب سے رخصت طلب کرتا ہے اور اپنی نوآبادی کا ارادہ کرتا ہے، رخصت مل جانے پر ایک آخری امید زبیدہ کو پیدا ہوتی ہے اور ایک رقعہ کے ذریعہ سے شاہنواز کو اپنے باغ میں بلواتی ہے۔

نمبر ۳

حسب قرار داد زبیدہ آدھی رات گزر جانے کے بعد مقام مقررہ پر شاہنواز کا انتظار کر رہی ہے

زبیدہ :- (آپ ہی آپ) مہیب رات - خوفناک وقت - وحشت انگیز رات نے اپنی زلفِ دراز کا سایہ مخلوقات عالم پر پھیلا دیا، ذیحیات ہستیاں محوِ خواب ہیں۔

شب تار کے گھوڑے ہیں پردے آسمانوں میں — چھپے ہیں خوف ظلمت سے پرندے آشیانوں میں
ہوا کی سنسناہٹ تیر بنجاتی ہے کانوں میں — جگاتے ہیں نحس اُلّو سبھوں کو جادوگر سانوں میں
ہوا پر اُڑ کے ٹکڑے ابر کے طوفان لائے ہیں
کہاں پر کھینچ کر مجھ کو مرے ارمان لائے ہیں

وہ ابھی تک نہیں آیا۔ آئے گا ضرور آئے گا اور دُنیا کے ایٹم سے یہ سیاہ پردہ اُٹھنے سے پہلے میری قسمت کا فیصلہ ہو جائے گا۔

شاہنواز ایک سیاہ جبہ میں داخل ہوتا ہے۔

زبیدہ :- دھوئیں کی طرح شبِ تاریک میں صنفِ نازک کی طرف بڑھنے والے سایہ (خفیہ لفظ)

شاہنواز :- پریسیڈنٹ سلطنت جمہوری

زبیدہ :- اوہ مجھے انتظار کی تکلیف دیر تک اُٹھانا نہیں پڑی اس لئے میں تمہارا شکریہ ادا کرتی ہوں - پیارے شاہنواز!

شاہنواز :- (بات کاٹ کر) ٹھہرو تم نے کیا کہا 'پیارے شاہنواز'، بیگم اس بیباکی کے کیا معنی جو لفظ عشق کی دنیا میں استعمال کیا جاتا ہے وہ ایک سپاہی کو مخاطب کرنے کے لئے موزوں نہیں اور پھر میری معمولی خدمت کسی غیر معمولی شکریہ کی سزاوار نہیں۔

بیگم :- (خود بخود) کیا دلشکن لہجہ، کیسا تلخ جواب! اچھا بہادر

نبرد آزما صاحب، مجھے اس قدر تو مایوس نہ کیجئے کہ اظہار مدعا کے الفاظ تلخ ہو کر میرے ہونٹوں سے نفرت کرنے لگیں۔

شاہنواز :- میں امید کرتا ہوں کہ آپ اس مشتبہ ملاقات کو جلد سے جلد ختم کر دیں گی۔

بیگم :- کیا بے وفایانہ برتاؤ اور کیسا بیمروتانہ طرزِ عمل! سنو مجھے تم سے کچھ کہنا ہے۔ میں کہوں گی اور تمھیں سننا پڑے گا۔

شاہنواز :- اچھا یہ بھی سہی اگرچہ میں نے عورتوں کے حکم کی تعمیل آج سے پہلے کبھی نہیں کی۔

بیگم :- شاید تمھارے دل میں اس ودیعت کی قدر نہیں جس کو تعلیم یافتہ انسان محبت کہتے ہیں۔

شاہنواز :- (تبسم آمیز لہجہ میں) میں سپاہی ہوں اور سپاہی کو محبت کی دلفریبی کا حس نہیں ہوتا۔ ہاں تو آپ اس غرض خاص کے بیان کرنے میں ذرا جلدی کریں جس کے سننے کیلئے میں بلایا گیا ہوں۔

زبیدہ :- (خود سے) ناامیدی، مایوسی، عجیب شخص! غالباً ابتک یہ بھی نہیں جانتے کہ عشق کیا چیز ہے۔

شاہنواز :- بس اتنا ہے کہ انسانوں کے ہر طبقہ میں ایک مجنونانہ حرکت کا نام عشق ہے۔

زبیدہ :- پیارے شاہنواز - ارے توبہ معاف کرنا خدا برا کرے جذبۂ بے اختیارِ شوق کا جس نے مجھے دوبارہ گناہگار بنا دیا شاید ابھی آپنے حکم دیا تھا کہ میں پیارے کا لفظ آپکے لئے استعمال نہ کروں

شاہنواز :- بالکل صحیح ہے کیونکہ ایک سپاہی کو مخاطب کرنے کے لئے اس قسم کا نسوانیت اثر لفظ میں کوئی شان پیدا نہیں ہوتی۔

زبیدہ :- تم جاہل ہو۔

شاہنواز :- اس کا مجھے فخر سے اعتراف ہے کیونکہ بہادر اور جاہل قریب قریب ہم معنی الفاظ ہیں۔

زبیدہ :- تم نے عشق کی تعریف کرنے میں غلطی کی۔

شاہنواز :- یہ بھی ممکن ہے - اب آپ عشق کی صحیح تعریف بیان کر دیں

زبیدہ :- سنو عشق اک الہامی طاقت ہے وہ اپنے سحر آفریں کرشموں سے عقل کی طاقت پر غالب آتا ہے اور ہر جگہ نئی صورت اختیار کرتا ہے۔

کہیں وہ نور بنتا ہے کہیں وہ نار بنتا ہے کہیں پھول بنتا ہے کہیں وہ خار بنتا ہے
کبھی وہ دلشکن بنتا ہے گہ دلدار بنتا ہے کہیں دارو ہے صحت کہیں آزار بنتا ہے
کہیں پورا مسیحا ہے کہیں بیدرد قاتل ہے
کہیں چمکی ہوئی قسمت کہیں ٹوٹا ہوا دل ہے

شاہنواز :- اخاہ یہ تین حروف کا لفظ اور جذبات انسانی کا مجموعہ خیر بیگم اگر یہ عشق کی سچی تعریف ہے تو ہو گی

بس اس سے طالبانِ عشق کو آرام آئیگا مجھے کیا عشق سے مطلب مرے کس کام آئیگا

زبیدہ :- کیا تم نے کبھی کسی سے محبت نہیں کی۔

شاہنواز :- کی ہے اور اب بھی کرتا ہوں۔

زبیدہ :- کس سے۔

شاہنواز :-

تبر سے تلوار سے خنجر سے اور پیکاں سے خوں بھری شمشیر سے لاشوں بھرے میداں سے
فوج کی موجوں سے بحرِ موت کے طوفاں سے خون کے سیلاب سے اور زخم کے ارماں سے
ہوتا ہے ہر ہر قدم پر انقلاب زندگی زیست کا وقفہ سپاہی کو ہے خوابِ بندگی

زبیدہ :- نبرد آزما نوجوان انھیں شجاعت کے قصوں نے انھیں جوانمردی کے داستانوں نے ایک عورت پر بھی وار کیا ہے۔

وہی قصے ہیں اب آمادہ دل آزاری پہ جو سنائے ہیں مجھے بستر بیماری پر
دوست دشمن کو بہر کیف دغا سے مارا تیر سے اسکو مجھے تیرِ جفا سے مارا

شاہنواز :- بیگم اب ہماری اور آپ کی ملاقات ختم ہونا چاہئے۔

زبیدہ :- نہیں شاہنواز نہیں، للہ کہدو کہ زبیدہ میں تجھے چاہتا ہوں۔

شاہنواز :- تم غلط فہمی میں مبتلا ہو جذبات جوانی تمھیں دھوکا دے رہی ہیں اور تم اپنی عالم فریب حسن کو ایک سپاہی کی تلوار پر قربانی چڑھا رہی ہو۔ سوچو - سمجھو اور غور کرو۔

میں سپاہی ہوں مجھے حسن و ادا سے کیا غرض
بے وفا سے کیا تعلق با وفا سے کیا غرض
اک دلِ وحشی کو طرزِ دلربا سے کیا غرض
گیسوئے خمدار چشمِ فتنہ زا سے کیا غرض
عشق بے ہنگام کا انجام بدنامی نہ ہو
ڈزڈمونا کی طرح آخر میں ناکامی نہ ہو

زبیدہ :- اف ری بیدردی، ایک جائز و وفا شعار بی بی بننے کے لئے میرے غرور نے تمھارے آگے سر جھکایا مگر تم نے اُسے حقارت سے ٹھکرا دیا۔

ملایا خاک میں تم نے مرے جذبات پنہاں کو
جلایا دل کو سینہ کو جگر کو جسم کو جاں کو
جفا کے نشتروں سے بے وفا مجروح کر ڈالا
محبت کو وفا کو شوق کو حسرت کو ارماں کو

شاہنواز :- میں افسوس کرتا ہوں کہ آپ دلفریب شاعری کو بیمحل استعمال کر رہی ہیں اگر کسی حسن پرست شاہزادے کے سامنے آپ اپنی فصاحت و بلاغت سے اظہارِ مدعا کرتیں

تو وہ قدر محبت اس قدر تو کم سے کم کرتا
کہ اپنے تاج والے سر کو ان قدموں پہ خم کرتا
یہ مانا آپ بہتر حسن میں میں سب زمانے سے
مگر کیا فایدہ اندھے کو آئینہ دکھانے سے

زبیدہ :- شاہنواز، بہت زیادہ میرے حسن کی توہین اور میری درخواست کی تحقیر ہو رہی ہے کیا تم پر کچھ اثر نہیں ہوتا۔

شاہنواز :- ہاں، میرے دل کو میدانِ جنگ کے خونی نظاروں نے پتھر بنا دیا اس میں قبول محبت و عشق کی قابلیت نہیں رہی۔

رہے جنگل میں جو وہ کیا کرے گا قدر باغوں کی
کھلی رہتی ہیں کلیاں سامنے زخموں کی داغوں کی
جلاؤ شمع حسن اس گھر میں کہ جس گھر میں اندھیرا ہو
کہیں بھی چاندنی میں قدر ہوتی ہے چراغوں کی

زبیدہ :- یہ بیمروتانہ جواب ہے۔

شاہنواز :- اپنے فایدہ کے لئے آپ کی مرضی کے خلاف جواب دینا کوئی بے وفائی نہیں۔

زبیدہ :- سُن او غارت گرِ رسم وفا سُن جب تو بستر بیماری پر لاش کی طرح بے حس و حرکت پڑا ہوا تھا اور آتش زدہ جہاز کے زخموں کی تکلیف سے آخری سانس کا انتظار کر رہا تھا اُسوقت او بیمروت اُسوقت میں نے تیرے بدبودار زخموں کو اپنے ہاتھوں سے دھو دھو کر مرہم لگایا ہے کیا اتنی جلد بھول گیا۔

سہارا میرا جسم نازنیں تھا راہ چلنے میں
مدد دیتے تھے میرے ہاتھ کر وٹ کے بدلنے میں
بہت کم وقت باقی رہ گیا تھا دم نکلنے میں
نہ تھا ہاتھوں پہ کچھ قابو کفِ افسوس ملنے میں
ذرا سُن وہ بھی تو اک وقت تھا بیداد گر تیرا
مرے ہاتھوں میں تیرے ہاتھ تھے زانوں پہ سر تیرا

شاہنواز :- اخاہ، تو میری تیمارداری کچھ ہمدردی انسانی نہ تھی اس میں اک خود غرضی کا راز تھا۔

اب وہ خود غرضی نمایاں بن کے رسوائی ہوئی
کرتی ہے عرضِ ندامت آنکھ شرمائی ہوئی
مارنے کے واسطے زندہ کیا تو کیا کیا
قتل کرنے کو جلایا کیا مسیحائی ہوئی

زبیدہ :- افسوس میں کیا جانتی تھی کہ اپنے باپ کی تعمیلِ حکم کر کے اتنی ذلتیں اُٹھانا پڑیں گی۔

شاہنواز :- ہاں ہاں تم اکیلی اس معاملہ میں قابلِ ملامت نہیں تمہارا باپ بھی ہے۔

زبیدہ :- احسان فراموش میرے باپ نے کیا قابلِ ملامت کام کیا۔

شاہنواز :- اُس نے جوانی کے نشہ میں بدمست لڑکی کو ایک اجنبی جوان کی آغوش میں ڈھکیل دیا اس سے زیادہ غلطی کیا ہو سکتی ہے۔

رکھدیا کیوں دانۂ بارود انگارے کے پاس
آگ کو رکھتے نہیں عاقل کبھی پارے کے پاس
عمر بھر پچھتائے گا اس طرح کا ناداں طبیب
جس نے بٹھلایا ہو مستسقی کو فوارہ کے پاس

زبیدہ :- تو اس سے کیا ہوا۔

شاہنواز :- اس سے یہ ہوا کہ محبت و عشق کے طوفانی موجوں نے قلعۂ عصمت کی بنیاد کو جڑ سے ہلا دیا اور اگر میں چاہتا تو اسی وقت تمہاری دامنِ عصمت کی دھجیاں کر کے ہوا میں اُڑا دیتا۔

زبیدہ :- زبردستی بغیر رضامندی۔

شاہنواز :- اور، عورت کی رضامندی کو کتنی دیر لگتی ہے ناپاک بوسہ کی ایک چنگاری دامنِ عصمت، کے ساتھ وہ سلوک کرتی ہے جو ایک چنگاری تمام خرمن کے ساتھ۔

تجھ میں جذبہ مجھ میں طاقت تجھ میں خواہش مجھ میں جوش
مرد اگر چاہے تو عورت دم میں ہو عصمت فروش

عشق کی طاقت سے کوئی آج تک جیتا نہیں
میں کوئی یوسف نہیں ہوں کوئی سیتا نہیں

زبیدہ :- اچھا شاہنواز خدا حافظ - مگر ہاں کیا میں امید کروں کہ آج کی رات کے واقعات تم بھول جاؤ گے -

شاہنواز :- مانو اطمینان رکھو یہ راز مرتے دم تک میرے سینہ میں دفن رہے گا -

دونوں اپنی اپنی طرف جاتے ہیں

شاہنواز :- (زبیدہ کو روک کر) خاتون معظمہ ذرا صبر کیجئے کہ آپ نے اپنے احسان کی یاد دلا کر میرے دل پر نشتر لگایا ہے اسلئے میں گھٹنے ٹیک کر معافی کا خواستگار ہوں کہ اپنی ذات کو محفوظ رکھنے کے لئے میں نے اگر گستاخانہ مقابلہ کیا ہو تو آپ اسے معاف فرمائیں گی - (گھٹنے تک جھکتا ہے اور زبیدہ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیکر بوسہ لیتا ہے، یعقوب جو آڑ سے دیکھ رہا ہے اس کو بدگمانی ہوتی ہے کہ شاہنواز میری لڑکی کو بہکا رہا ہے وہ مغلوب الغضب بڑھا غصہ میں بھرا ہوا داخل ہو کر شاہنواز کو گردن سے پکڑتا ہے)

یعقوب :- شیطان وبائی کیڑوں کی طرح شریف انسانوں کے خون میں زہر پھیلانے والے سیاہ کار، قزاقوں کی طرح گناہِ نیم شبی کے مرتکب، بتا احسان فراموش یہ سب کیا تھا اور میری آنکھوں نے یہ سب کیا دیکھا -

زبیدہ :- ابا جان -

یعقوب :- خاموش بدچلن لڑکی خاموش -

زبیدہ :- حضور -

یعقوب :- ایک لفظ نہیں -

شاہنواز :- میرے محسن آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے خوفناک غلط فہمی -

یعقوب :- روزِ روشن میں طلوعِ آفتاب سے انکار کر کے تو اپنی سیاہ کاریوں پر پردہ ڈالنا چاہتا ہے -

شاہنواز :- جناب غصہ کرنے سے پہلے معاملہ سمجھنے کی ضرورت ہے

یعقوب :- نجس کتے میرے مکان کی در و دیوار کو ہوس پرستی کی ناپاک سانسوں سے دوزخ بنانے والا کیا تو نہیں -
ایک فرشتہ خصلت لڑکی کی عصمت کو گندے عشق کے جذبات سے مجروح کرنے والا کیا تو نہیں -

شاہنواز :- مجھے چھوڑئے مجھے واقعات صحیح بیان کرنے کا موقع دیجئے

یعقوب :- کبھی نہیں ترا گلا تر اگریبان میرے ہاتھ سے اس وقت تک نہیں چھوٹ سکتا جب تک تو لاش ہو کر میرے قدموں پر نہ گر پڑے -

شاہنواز :- (ہا ہا ہا ہا) دھوکا، میرے محسن غلط فہمی، وہم، شک، بدگمانی -

یعقوب :- ہنستا ہے بے غیرت، شرم کر -

شاہنواز :- میں ہنستا ہوں اور اس لئے ہنستا ہوں کہ ایک کمزور بوڑھا جس کو موت طفلِ شیر خوار کی طرح گود میں لئے پھرتی ہے - ایک مشہور نبرد آزما کو کتے کی طرح جھنجھوڑ ڈالنے دے رہا ہے اور وہ پاسِ احسان سے کچھ نہیں کہتا -

یعقوب :- کہہ اگر تیری زبان میں شریفانہ جنبش اور تیرے ضمیر میں اخلاقی طاقت ہے تو کہہ -

شاہنواز :- بس اتنا ہی کہنا ہے کہ آپ نے مجھ پر احسان کیا ہے مجھے چلتے ہوئے جہاز اور اُبلتے ہوئے سمندر سے نکال کر زندگی کے محفوظ کنارہ پر پہونچایا ہے اس لئے میرا شریف دل اجازت نہیں دیتا کہ اس بزدل گستاخی کا انتقام لوں -

کیا کروں میں ہاتھ محسن پر اُٹھا سکتا نہیں
گالیاں سنتا ہوں لیکن سر اُٹھا سکتا نہیں
شرم سے خونِ شرافت کا رگوں میں جوش ہے
دل بہت بے چین ہے لیکن زباں خاموش ہے

یعقوب :- مکر پیشہ، روباہ خصال، تو خوشامد سے مجھے خوش نہیں کر سکتا

شاہنواز :- بس بہت ہو چکا - ایک سپاہی کے سینہ میں مغرور دل ہوتا ہے زیادہ سخت گیری مجھے گناہگار نہ بنا دے، میں التجا کرتا ہوں کہ میرا گریبان بس چھوڑ دیجئے بس چھوڑ دیجئے -

یعقوب :- دھمکی، احسان کے بندے، مہربانی کے محتاج میرے رحم پر جینے والے - میں ان دھمکیوں کی پروا نہیں کرتا -

شاہنواز :- آخری التجا ہے کہ تم ہوش میں آجاؤ ورنہ مجھے سزا دینے کی ضرورت پڑیگی

اک مشت استخواں کا نعرۂ پرشور کیا
تم ہو کیا اور یہ تمہاری ہستی کمزور کیا

دل نہ روکے گر غضب کی آندھیاں چلتی ہوئی
کاٹ ڈالوں تیغ سے منہ میں زباں چلتی ہوئی

یعقوب :- محسن کش، احسان فراموش کیا یہی تیرا فرض تھا

شاہنواز :- صاحب میں اپنا فرض نہیں بھولا۔ مگر آپ نے اپنا فرض بھلا دیا۔

یعقوب :- میں نے اپنا فرض بھلا دیا وہ کیونکر

شاہنواز :- وہ یہ کہ آپ کا فرض تھا کہ اپنی جوان لڑکی کو ایک نوجوان کی صحبت سے بچاتے، مگر ایسا نہیں کیا۔

کیوں نہ اس احمق کے ہوں رنج و بلا کے سامنے
شمع روشن کر کے جو رکھدے ہوا کے سامنے
باپ بیٹی کی حفاظت کرنے والا چاہئے
جس خزانے میں ہو دولت اس میں تالا چاہئے

یعقوب :- کیا تو یہ کہنا چاہتا ہے کہ تو نے میری غلطی سے فایدہ اُٹھایا۔

شاہنواز :- یہ دوسری غلطی۔

یعقوب :- یعنے۔

شاہنواز :- یعنی میں بے گناہ ہوں، خدا اور اس کے فرشتے، انسان حیوان، نباتات، جمادات، حشرات بلکہ صحن عالم کا ایک ایک ذرہ شہادت دے گا کہ شاہنواز کا دامن ہوس پرستی کی نجاست سے پاک ہے۔

خوف کیا دُنیا اگر ہو دشمنِ جانی مری
صورتِ یوسف ہے ثابت پاکدامانی مری

یعقوب :- گناہ پر گناہ، ناپاک گناہ، شرمناک گناہ، میری رسوائی کے زندہ اشتہار تو اس گھر کی چار دیواری کے باہر نہیں جا سکتا۔ میں تیرے منہ پر موت کا قفل لگاؤں گا۔

شاہنواز :- کس کی مجال ہے۔

یعقوب :- زباں درازے اور قیامت تک کے لئے خاموش ہو جا۔

(ریوالور چلاتا ہے ریوالور پھٹ جانے سے گولی پھیا کرتی ہے یعقوب مردہ ہو کر گرتا ہے)

شاہنواز :- (لاش کو غور سے دیکھ کر) مر گیا۔

زبیدہ :- کس نے مارا۔

شاہنواز :- انسان و قدرت کے زبردست ہاتھ نے۔

زبیدہ :- شاہنواز قسمت نے راستہ کی ٹھوکر دور کر دی کیا تم اپنا خیال بدل دو گے۔

شاہنواز :- بے حیا عورت آخر یہ تیرا باپ تھا۔

زبیدہ :- مگر ایسا باپ جو اولاد کی ارمانوں کا خون کرنے والا

شاہنواز :- صدمۂ مرگ پدر او بے وفا کچھ بھی نہیں
دل میں رحم اور آنکھ میں شرم و حیا کچھ بھی نہیں
ناخلف اولاد تو ہے باپ کے مرنے سے خوش
تجھ سے اب دُنیا کو امید وفا کچھ بھی نہیں

زبیدہ :- وہ تمھارا دشمن تھا اسلئے میں اسکی دشمن تھی۔ کہو اب کیا جواب دیتے ہو

شاہنواز :- جواب صاف۔

زبیدہ :- اونا انصاف عورت کی فطرت جتنی بھولی ہوتی ہے مکاری میں اتنی ہی بے باک بھی ہوتی ہے۔

شاہنواز :- اس دھمکی سے کیا مطلب ہے۔

زبیدہ :- مطلب! مطلب یہ کہ میرے باپ کو قتل کر کے تو زندہ نہیں بچ سکتا۔

شاہنواز :- کیا تو مجھ پر اس خون کا الزام رکھے گی

زبیدہ :- بے شک قطعی۔

شاہنواز :- کچھ پروا نہیں چڑیل عورت میں تیرے مکر سے تیرا غلام نہیں بن سکتا۔

زبیدہ :- ہاں تو لو۔ ارے دوڑو خدارا دیکھو اس شیطان نے میرے باپ کو جان سے مارا۔

(سپاہیوں کا داخلہ شاہنواز کی گرفتاری)

احسن لکھنوی

دعوتِ نقد و نظر

(قسط پنجم)

۱ ——— آیا نہ راس نالۂ دل کا اثر مجھے اب تم ملے، تو کچھ نہیں اپنی خبر مجھے

نقاد لکھنوی:- پہلے مصرعہ میں دل اور دوسرے مصرعہ میں اب محض وزن پورا کرنے کے لئے لائے گئے ہیں۔ "اب تم ملے" کی جگہ "تم مل گئے" آسانی سے لکھا جا سکتا تھا۔

شارق ام لے:- پہلے مصرعہ میں "نالۂ دل" کہنا کافی تھا۔ دوسرے مصرعہ میں "کچھ" زاید ہے۔ اس کے علاوہ مصرعۂ ثانی میں زورِ بیان کی بھی کمی ہے۔ یہ مصرعہ اس طرح بہتر ہو سکتا ہے :- "تم مل گئے تو اب نہیں اپنی خبر مجھے"

اکرم دھولیوی:- پہلے مصرعہ میں نالہ کا لفظ ٹھیک نہیں لہٰذا نالۂ دل کی جگہ جذبۂ دل چاہئے اس کے علاوہ مصرعۂ ثانی یوں ہونا چاہئے "وہ آ گئے تو اب نہیں اپنی خبر مجھے"

۲ ——— دل لے کے مجھ سے دیتے ہو داغِ جگر مجھے یہ بات بھولنے کی نہیں عمر بھر مجھے

نقاد لکھنوی :- پہلے مصرعہ میں "مجھ سے" کہنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ علاوہ اس کے پہلے مصرعہ کا اندازِ بیان ایسا ہے کہ دل و جگر دونوں کا مادی فرق و امتیاز سامنے آجاتا ہے، حالانکہ یہ دونوں Symbol ہیں اور ان کی مادی تفریق لغو سی بات ہے۔

شارق ام لے :- معمولی مطلع ہے۔ مصرعۂ اولیٰ میں "مجھ سے" زاید ہے۔ "بھولنے کی نہیں" اچھا اندازِ بیان نہیں۔

اکرم دھولیوی :- مصرعۂ اول میں "مجھ سے" غلط ہے "میرا" چاہئے علاوہ ازیں لفظ جگر بھی بے کار ہے صرف داغ کافی تھا۔

۳ ——— ہر سو دکھائی دیتے ہیں وہ جلوہ گر مجھے کیا کیا فریب دیتی ہے میری نظر مجھے

نقاد لکھنوی :- اندازِ بیان سے شعر کا مفہوم یہ پیدا ہوتا ہے کہ محبوب کا ہر سو جلوہ گر نظر آنا حقیقت نہیں، فریبِ نظر ہے، اور یہ مفہوم پاکیزہ نہیں۔ اگر فریب کی جگہ کوئی لفظ تسلی کے مفہوم کا استعمال کیا جاتا تو زیادہ مناسب تھا۔

شارق ام لے :- مصرعۂ اول میں تعقید ہے۔ "ہر سو" کا استعمال معنوی اعتبار سے صحیح ہے لیکن یہاں ذوق پر بار ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے "ہر سو" کوئی شخص ہے جس سے خطاب کیا جا رہا ہے۔

اکرم دھولیوی :- اس شعر میں "کیا کیا" محلِ نظر ہے کیونکہ دکھائی دینے والی چیز تو ایک ہی ہے اس کے علاوہ جب نظر اُن کو ہر سو دیکھ رہی ہے تو یہ نظر کا کمال ہے نہ کہ فریب۔

۴ ——— ملتی نہیں ہے لذتِ دردِ جگر مجھے بھولی ہوئی نہ ہو نگہِ فتنہ گر مجھے

نقاد لکھنوی :- دوسرے مصرعہ میں "فتنہ گر" کہنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ علاوہ اس کے اک معنوی نقص یہ ہے کہ "لذتِ دردِ جگر" کو اسی وقت کے لئے مخصوص کر دیا گیا ہے جب "نگاہِ فتنہ گر کا سامنا ہو۔ حالانکہ درد کی کیفیت بدستور قایم رہتی ہے خواہ نگاہ ملے یا نہ ملے بلکہ نگاہ ملے یا نہیں، بلکہ نگاہ نہ ملنے کی صورت میں زیادہ ہو جاتی ہے۔

شارق ام اے :۔ مفہوم کے اعتبار سے یہ مطلع غنیمت ہے۔ لیکن دوسرے مصرعہ میں "کہیں" کی کمی ہے۔ اس کے علاوہ "نگہِ فتنہ گر" کا استعمال یہاں بے محل ہے۔ صرف 'نظر' کہنا کافی تھا۔ یہ مطلع اس طرح بہتر ہو سکتا ہے :۔

ملتی نہیں جو لذتِ دردِ جگر مجھے
بھولی ہوئی نہ ہو کہیں ان کی نظر مجھے

اکرم دھولیوی :۔ یہ مطلع اچھا ہے بجز اسکے "نہیں ہے" میں "ہے" زاید ہے۔ "ہے" کی جگہ "جو" لکھتے تو زیادہ مناسب تھا۔

۵ ——— ڈالا ہے بیخودی نے عجب راہ پر مجھے آنکھیں ہیں اور کچھ نہیں آتا نظر مجھے

نقاد لکھنوی :۔ نہایت طفلانہ مطلع ہے۔ دوسرا مصرعہ پڑھنے کے بعد کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاعر کو آنکھ کا کوئی خاص مرض لاحق ہے جس کی شکایت کر رہا ہے۔

شارق ام اے :۔ بھرتی کا مطلع ہے۔

اکرم دھولیوی :۔ ثانی مصرعہ میں "اور" کا استعمال درست نہیں مصرعہ کو یوں ہونا چاہئے :۔ "آنکھیں تو ہیں مگر نہیں آتا نظر مجھے"

۶ ——— کرنا ہے آج حضرتِ ناصح سے سامنا مل جائے دو گھڑی کو تمہاری نظر مجھے

نقاد لکھنوی :۔ پہلے مصرعہ میں سے کی جگہ کا ہونا چاہئے۔ علاوہ اس کے صرف نظر سے کیا ہوتا ہے صورت بھی تو ہونا چاہئے۔

شارق ام اے :۔ باعتبار مفہوم شعر اچھا ہے۔ لیکن خیال بطریقِ احسن ادا نہیں ہو سکا۔ پہلے مصرعہ میں "سے" کی جگہ "کا" ہونا چاہئے شاعر کا مطلب یہ ہے کہ اگر ناصح کو محبوب کی آنکھیں دکھا دی جائیں تو وہ سب نصیحت کرنا بھول جائے۔ لیکن یہ مطلب شعر سے واضح نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے عاشق محبوب کی آنکھوں سے آنکھیں بدل کر ناصح کے سامنے جا کر اُسے گھایل کرنا چاہتا ہے۔ یہ مفہوم پاکیزہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اکرم دھولیوی :۔ "صبح سے سا" میں تنافرِ صوتی ہے۔

۷ ——— مستانہ کر رہا ہوں رہِ عاشقی کو طے لے جائے جذبِ شوق مرا اب جدھر مجھے

نقاد لکھنوی :۔ "جذبِ شوق" کے لحاظ سے مستانہ مناسب نہیں، والہانہ یا بے اختیارانہ کے مفہوم کا کوئی لفظ لانا چاہئے۔

شارق ام اے :۔ مصرعے دولخت ہیں۔ "کر رہا ہوں" میں عزم و ارادہ شامل ہیں۔ "لے جا" میں بے چارگی پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جب "رہِ عاشقی" نے ایک راہ کو متعین کر دیا تو مصرعۂ ثانی میں "جدھر" کا استعمال بے معنی ہے۔ دوسرے مصرعہ میں "مرا" زاید ہے۔ مصرعۂ ثانی کے پیشِ نظر پہلا مصرعہ اس انداز کا ہونا چاہئے :۔

"منزل کا کچھ پتہ ہے نہ کچھ راہ کی خبر"

اکرم دھولیوی :۔ پورا شعر بے کیف ہے۔ اس کے علاوہ "اب جدھر" میں "اب جدھر بھی" کا پہلو نکلتا ہے۔

۸ ——— یکساں ہے حسن و عشق کی سرمستیوں کا رنگ اُن کی خبر انھیں ہے، نہ میری خبر مجھے

نقاد لکھنوی :۔ دوسرے مصرعہ میں "ان کی" اور "میری" غلط ہیں، دونوں جگہ اپنی ہونا چاہئے۔

شارق ام اے :۔ "سرمستیوں" کی بجائے صرف "مستیوں" کافی تھا۔ "رنگ" کا استعمال یہاں بے محل ہے۔ دوسرے مصرعہ میں "ان کی خبر انھیں" غلط اندازِ بیان ہے یہ شعر اس طرح ہونا چاہئے :۔

یکساں ہے حسن و عشق کا اندازِ بے خودی اپنی خبر انھیں ہے، نہ میری خبر مجھے

اکرم دھولیوی :۔ اس شعر میں کوئی خاص بات نہیں۔

۹ ——— مرنا ہے اُن کے پاؤں پہ رکھ کر سرِ نیاز کرنا ہے آج قصۂ غم مختصر مجھے

نقاد لکھنوی :- شعر غنیمت ہے -

شارق ام اے :- نہایت معمولی شعر ہے - عاشق اگر پائے ناز پر سر رکھ کر مرنا چاہتا ہے تو مر جائے - اس کے مرنے سے شعر میں کون سی پاکیزہ خیالی پیدا ہو جائے گی -

اکرم دھولیوی :- یہ شعر اچھا ہے -

۱۰ ——— سینے سے دل عزیز ہے، دل سے ہو تم عزیز سب سے مگر عزیز ہے میری نظر مجھے

نقاد لکھنوی :- مہمل شعر ہے - سینہ کے عزیز ہونے کی کوئی وجہ نہیں - سینہ بولکر ہمیشہ دل مراد لیا جاتا ہے - نہ کہ خود سینہ -

شارق ام اے :- "سینہ سے دل عزیز ہے" اس ٹکڑے میں کوئی خوبی نہیں - دل تو خود سینہ میں موجود ہے -

اکرم دھولیوی :- خواہ مخواہ کی کھینچ تان ہے - پہلا مصرعہ آورد کی اچھی خاصی مثال ہے، نظر سب سے عزیز کیوں ہے یہ بات بھی محتاج دلیل ہے -

۱۱ ——— میں دور ہوں تو روئے سخن مجھ سے کس لئے تم پاس ہو تو کیوں نہیں آتے نظر مجھے

نقاد لکھنوی :- "روئے سخن مجھ سے" اسی وقت ہو سکتا ہے جب سامنا ہو اس لئے "دور ہوں" کہنا بالکل بے معنی سی بات ہے - دور رہنے کی صورت میں صرف ذکر ہو سکتا ہے نہ کہ "روئے سخن"

شارق ام اے :- مفہوم اور طرزِ ادا کے اعتبار سے یہ شعر اچھا ہے - لیکن پہلا مصرعہ کچھ اُلجھا ہوا معلوم ہوتا ہے - شاید یہ اندازِ بیان بہتر ہو

تم دور ہو تو کون ہے بزمِ خیال میں؟ تم پاس ہو تو کیوں نہیں آتے نظر مجھے؟

اکرم دھولیوی :- دُنیائے تغزل میں یہ پہلا شعر ہے جس میں آنکھ مچولی کھیلنے کا منظر پیش کیا گیا ہے -

۱۲ ——— کیا جانیے قفس میں رہے کیا معاملہ اب تک تو ہیں عزیز مرے بال و پر مجھے

نقاد لکھنوی :- شعر اچھا ہے -

شارق ام اے :- اچھا شعر ہے -

اکرم دھولیوی :- "مجھے" کے ساتھ "کیا جانئے" ٹھیک نہیں معاملہ رہنا بھی محاورہ نہیں اس کے علاوہ معنوی حیثیت سے دونوں مصرعے بے ربط ہیں -

دوسری غزل

۱ ——— اک تلاطم سا تو برپا سینۂ بسمل میں ہے اب نہ جانے تو ہے خود، یا درد تیرا دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- دوسرے مصرعہ میں "اب نہ جانے تو ہے خود" نہایت لغو بات ہے - پہلے مصرعہ میں لفظ سا نے تلاطم کی کیفیت کو کمزور کر دیا ہے -

شارق ام اے :- دوسرے مصرعہ کا اندازِ بیان عامیانہ ہے - پہلے مصرعہ میں "سا تو" بھرتی کے الفاظ ہیں -

اکرم دھولیوی :- مصرعۂ ثانی میں "تو ہے خود" نے شعر میں بھونڈا پن پیدا کر دیا -

۲ ——— جلوہ فرما کون اس اُجڑی ہوئی منزل میں ہے آفتابِ حشر ہے جو داغ میرے دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- جلوہ فرما کے ساتھ آفتابِ حشر کہنے کا کوئی موقع نہیں - شمع کا لفظ لانا چاہئے تھا -

شارق ام اے :- عامیانہ مضمون ہے - جب دل میں محبوب جلوہ فرما ہے تو اسے "اُجڑی ہوئی منزل" کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا -

اکرم دھولیوی :- "منزل" کا یہاں کوئی موقع نہیں "محفل" چاہئے۔ آفتاب حشر میں حشر زاید ہے اگرچہ مصرعہ پورا کرنا ہی مقصود تھا تو آفتابِ نور یا آفتابِ حسن بھی کہا جاسکتا تھا۔

۳ ——— عشق کا ہر رنگ پنہاں، میری آب و گل میں ہے قیس میرے سینے میں فرہاد میرے دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- "ہر رنگ" کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیس و فرہاد کی عاشقی کا رنگ جدا جدا تھا، حالانکہ یہ صحیح نہیں، قیس و فرہاد دونوں کی نامرادیاں ایک ہی سی تھیں، علاوہ اس کے قیس کا سینہ میں ہونا بھی کوئی معنی نہیں رکھتا۔

شارق ام اے :- مصرعۂ اول میں "رنگ" کا استعمال غیر موزوں ہے۔ سینے میں قیس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دل میں بھی ہے پھر فرہاد دل میں کہاں رہا۔ دوسرا مصرعہ یوں ہونا چاہئے :-

قیس ہے آنکھوں میں اور فرہاد میرے دل میں ہے

اکرم دھولیوی :- پہلے مصرعہ میں لفظ "پنہاں" کی چنداں ضرورت نہ تھی، ثانی مصرعہ ایسا ہے کہ اگر اس کی تصویر کھینچی جاسکتی تو وہ کسی عجائب گھر میں رکھنے کے قابل ہوتی۔

۴ ——— اللہ اللہ یہ مری مشقِ تصور کا کمال ! ! میں ہوں اُس محفل میں، اور محفل کی محفل دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- دوسرے مصرعہ کے آخری ٹکڑے نے شعر کو مہمل بنا دیا، "محفل کی محفل" کی دل میں ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

شارق ام اے :- مصرعے دو لخت ہیں۔ مصرعۂ ثانی یہ ہونا چاہئے :- "جیسے ان کی بزم کا ہر نقش میرے دل میں ہے"

اکرم دھولیوی :- یہ شعر لکھ کر شاعر نے اپنی عجز طبیعت کا ثبوت بہم پہونچایا ہے۔ ایک معمولی مضمون کو مناسب الفاظ کے ذریعہ نظم کر دینے کا حق بھی ادا نہ ہوسکا۔ ثانی مصرعہ حد درجہ اُلجھا ہوا ہے۔

۵ ——— عشق میں گم گشتگیِ شوق راس آئی مجھے تھی جو میرے دل میں حسرت، اب وہ اُنکے دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- پہلے مصرعہ میں، عشق کے بعد میں نہیں بلکہ کی چاہئے۔

شارق ام اے :- اچھا شعر ہے۔

اکرم دھولیوی :- پہلا مصرعہ بالکل بے کار ہے اس کی ترمیم یوں ہوسکتی تھی :- "جذبۂ اُلفت نے بالآخر دکھایا یہ اثر"

۶ ——— ہر تڑپ کے ساتھ آجاتی ہے مجھ میں تازہ روح شکر ہے اتنا اثر تو اضطراب دل میں ہے

نقاد لکھنوی :- شعر غنیمت ہے۔

شارق ام اے :- معمولی شعر ہے۔ اندازِ بیان اور مفہوم دونوں عامیانہ ہیں۔

اکرم دھولیوی :- روح آنا محاورہ کے خلاف ہے، مصرعہ بہ آسانی یوں لکھا جاسکتا تھا :-

"ہر تڑپ کے ساتھ آجاتا ہے مجھ میں تازہ دم"

۷ ——— شمع چپ، پروانے ششدر اہلِ دل سب دم بخود ہائے کیا تصویر کا عالم تری محفل میں ہے

نقاد لکھنوی :- پہلے مصرعہ میں "شمع کا چپ ہونا" سمجھ میں نہیں آیا۔ پروانوں کا ششدر ہوجانا ٹھیک کیونکہ وہ ہر وقت مضطرب رہتے ہیں لیکن شمع کا چپ ہوجانا کیا معنی جبکہ وہ ہمیشہ چپ رہتی ہے۔

شارق ام اے :- بحیثیت مجموعی اچھا شعر ہے۔ پہلے مصرعہ میں "اہلِ دل سب" کی بجائے "در والے" ہوجائے تو شعر اور اچھا ہوجائیگا لیکن پھر بھی "شمع چپ پروانے ششدر" میں "پ" کی تکرار ذوق پر بار ہے۔

اکرم دھولیوی :- پہلے مصرعہ کے تیسرے ٹکڑے میں سب کا لفظ زاید ہے مصرعہ یوں ہوتا تو بہتر تھا :-

"شمع چپ پروانے ششدر اہلِ محفل دم بخود"

دعوتِ نقد و نظر

(قسطِ ششم)

۱ــــ زمین و آسماں ہونا، مکاں ولامکاں ہونا
غرض دل کو کسی صورت محیطِ دو جہاں ہونا

۲ــــ فنائے عشق کیا ہے؟ کارواں در کارواں ہونا
یہاں تک منتشر ہونا، کہ بے نام و نشاں ہونا

۳ــــ ترے جلووں میں گم ہو کر، جہاں اندر جہاں ہونا
مُبارک عمرِ رفتہ کو حیاتِ جاوداں ہونا

۴ــــ نظر صیاد کی کیا؟ برق بھی ہو تو لرز اُٹھے
ابھی آیا نہیں تنکوں کو جانِ آشیاں ہونا

۵ــــ تماشا دیدنی ہے، دیکھ لیں اہلِ نظر آکر
مرے ہمراہ، منزل کا بھی گردِ کارواں ہونا

۶ــــ لہو کا قطرہ قطرہ بن گیا لو شمعِ وحدت کی
بجا ہے، اب مرا، پروانہ آتش بجاں ہونا

۷ــــ زہے صورت، زہے معنی، زہے جلوہ، زہے پردہ
بیک لحظہ بیک ساعت عیاں ہونا نہاں ہونا

۸ــــ کسی کے سامنے، وہ میری عرضِ شوق کا عالم
مرے ذراتِ ہستی کا مسلسل داستاں ہونا

۹ــــ کبھی دریائے بیتابی کا، سینے میں سمٹ آنا
کبھی، ہر اشک کے قطرے کا بحرِ بیکراں ہونا

۱۰ــــ سنا ہے، ہر طرف لٹتے ہیں جلوے حسن صورت کے
کبھی تم بھی جگر! آوارۂ کوئے بتاں ہونا

(اعلیٰ قسمت) (اعلیٰ تصنیف)

تصانیف نیاز فتحپوری

من و یزداں کامل ــــ مذہبی استفسارات و جوابات ــــ جمالستان ــــ نگارستان ــــ شہوانیات ــــ
مع ۸ر للعہ ۸ر ۸ر ۸ر

مکتوبات نیاز تین حصے ــــ انتقادیات ــــ حسن کی عیاریاں ــــ الٰہ و باعلیہ ــــ شہاب کی سرگزشت ــــ
عہ ۱۲ر للعہ ۸ر عہ ۸ر عہ ۸ر

فلاسفۂ قدیم ــــ مقالاتِ نیاز ــــ فراست الید ــــ مذہب ــــ نقاب اُٹھ جانے کے بعد ــــ
عہ ۸ر عہ ۸ر عہ ۸ر ۸ر

جذبات سجاشا ــــ شاعر کا انجام =
۱۲ر ۱۲ر

میزان
صہ ۵۵ر

تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر معہ محصول صرف چالیس روپے میں اخیر اکتوبر ۵۴ء تک۔

منیجر نگار لکھنؤ

آدم و ابلیس

آدم

تجھ کو ہے کس بلند نشیمن کی آرزو
تیرے بدن پہ تنگ ہے کیوں جامۂ بہشت

بے کیف کس قدر ہے تری زندگی کا حُسن
حور و قصور سایۂ طوبیٰ نہ ابرو کشت

تسنیم و سلسبیل نہ تھے کیا بقدرِ ظرف
لب تشنہ کس لئے ہے تری آتشیں سرشت

ابلیس

تو کیا سمجھ سکے گا مری شخصیت کا راز
اے کم نگاہ! بندۂ حور و شراب و کشت

سیاحِ لامکاں ہے مری فکرِ سربلند
گدیہ گرِ حرم ہوں نہ پروردۂ کنشت

تو جانتا ہے "مزرعۃ الآخرہ" جسے
ہے میری سیر گہ وہی دنیائے خاک و خشت

میرا ہنر رہینِ کتاب و قلم نہیں،
لوحِ جہاں پہ ایک فسانہ ہوں خود نوشت

ٹوٹے پڑے ہیں جام شرابِ طہور کے
ہے میری خوئے تشنہ لبی میکدہ سرشت

حور و قصور و نہر کی آلائشوں سے پاک
ہے ماورائے کوثر و طوبیٰ مری بہشت

میں سبزۂ کنارۂ تسنیم تو نہیں،
ہے سوزِ جاوداں سے مرکب مری سرشت

میرے لہو سے فطرتِ آدم ہے سرخرو
ہے گرم میرے دم سے یہ بازارِ خوب و زشت

میری نگاہ نیشترِ قلبِ دو جہاں،
تیرا وجود معرکۂ دوزخ و بہشت

فضا ابن فیضی

حیات لکھنوی:۔ (حضرت عزیز لکھنوی کے صاحبزادے اور تغزل میں اپنے والد مرحوم کی صحیح یادگار)

بے خودی کیا جو محبت دے، وہی لینا پڑے
یہ بھی ہو سکتا ہے سوزِ آگہی لینا پڑے

اب وہی دنیا ہے خاموشی پہ میری طعنہ زن
ہائے جس دنیا کی خاطر ہونٹ سی لینا پڑے

دل میں اک طوفان تھا، لیکن بہ پاسِ ضبطِ غم
بارہا اُمڈے ہوئے آنسو بھی پی لینا پڑے

عشق وہ سرکار ہے جس میں بہ فرمانِ وفا
جان دینا اور حیاتِ سرمدی لینا پڑے

اس مصیبت کی بھی کوئی انتہا ہے اے حیات
درد ہو اور ان ہی کے دادِ سرخوشی لینا پڑے

مری نظر میں نہ اپنے ہیں اب نہ بیگانے
جو تیرا ہو گیا وہ کیا کسی کو پہچانے

ہمارا دم تھا کہ تھی میکدوں میں آبادی
ہم اب نہیں ہیں تو سونے پڑے ہیں میخانے

ابھی سے کروٹیں لینے لگی بہاریں کیوں
ابھی تو ہوش میں آئے نہیں ہیں دیوانے

مرے جنوں کا تماشا ہے اور دنیا ہے
گزر رہی ہے جو مجھ پر وہ کوئی کیا جانے

میں جانتا ہوں کہ ہوں جادۂ محبت پر
کہاں ہے منزلِ مقصود۔ یہ خدا جانے

جہاں سنو وہیں ذکرِ غمِ محبت ہے
ہمیں سے کہتی ہے دنیا ہمارے افسانے

نہ پوچھئے رہِ ہستی کی سرگزشت حیات
قدم قدم پہ دئے ہیں فریب دنیا نے

فضا جالندھری :-

سمجھ ہی میں نہیں آتا مآل کار کیا ہوگا — دمِ عرضِ تمنا آج رُکتی ہے زباں میری
نوید اے دلِ مضطر گزر گئی شبِ غم — وہ ہنس رہا ہے فلک پر ستارۂ سحری
تنگ آکر گردشِ ایام سے — دل کو بہلاتا ہوں تیرے نام سے
وہ طور تھا جو برقِ تجلّی سے جل گیا — میری فضاء دل پہ یہ بجلی گرا کے دیکھ

شارق ام۔ اے :-

کسی طرح خلشِ آرزو مٹا نہ سکے — ترے قریب بھی آکر سکون پا نہ سکے
چمن میں دیکھے کوئی اُس کلی کی محرومی — جو مسکرائے تو جی بھر کے مسکرا نہ سکے
جہانِ عشق میں ہے انقلاب کی ضامن — وہ ایک آہ جو دل سے لبوں تک آ نہ سکے
نہ پوچھ اُس کے مقدر کی نارسائی کو — جو آپ گم ہو مگر پھر بھی تجھ کو پا نہ سکے
یہ راز وہ ہے جو ہونٹوں تک آ نہیں سکتا — کہاں جھکائی جبیں اور کہاں جھکا نہ سکے

کسی کے غم کا رہا پاس اس قدر شارق
کہ بھول کر بھی محبت میں مسکرا نہ سکے

سید نہال احمد نقوی (عالی) امروہوی :-

روز و شب راحلۂ شوق رواں ہے کہ جو تھا — اثرِ منزلِ مقصود نہاں ہے کہ جو تھا
ہے مکاں بھی وہی اور اُس کا مکیں بھی ہو وہی — خانۂ دل میں وہی جانِ جہاں ہے کہ جو تھا
خواب نوشیں میں بسر ہو گئے ایامِ بہار — آنکھ کھولی تو بپا شورِ خزاں ہے کہ جو تھا
چشمِ جادو نگہاں فتنۂ دوراں ہے ہنوز — دیدۂ تر مرا آشوبِ زماں ہے کہ جو تھا
کاوشِ ذوقِ نظر بازیِ رنداں ہے وہی — ارم آہو نظراں، آفتِ جاں ہے کہ جو تھا

مطبوعات موصولہ

نئی فکریں مجموعہ ہے سید محمد عقیل (لکچرر شعبۂ اُردو، الہ آباد یونیورسٹی) کے نو انتقادی مقالات کا جو اس سے قبل مختلف رسایل میں شایع ہو چکے ہیں۔

اس مجموعہ کے اکثر مقالے اس وقت کے ہیں جب عقیل صاحب ریسرچ اسکالر کی حیثیت رکھتے تھے اور خود انھوں نے دیباچہ میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ "یہ مضامین پختہ شعور کا نتیجہ نہیں" لیکن فکر و نظر کی جو نوعیت ان مقالوں سے ظاہر ہوتی ہے اسے ہم "ناپختہ شعور" بھی نہیں کہہ سکتے۔

سب سے پہلے مقالہ میں انھوں نے فن پر بحث کی ہے جو باوجود سرسری و مختصر ہونے کے کافی گہرائی اپنے اندر رکھتی ہے۔ دوسرے مقالہ کا عنوان فن اور مواد ہے جو ادبی ٹکنک کے سمجھنے میں کافی رہبری کرتا ہے۔ تیسرا مقالہ "ادب و پروپاگنڈا" نسبتاً طویل ہے اور اس میں انھوں نے زیادہ کھل کر اظہار خیال کیا ہے۔ چوتھا مقالہ "جدید دور اور غزل" پر ہے، پانچویں کا عنوان عشق و سماج ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ زمانہ کے رجحانات نے شاعری کو کس کس طرح متاثر کیا، ایک مقالہ اُردو مرثیہ پر بھی ہے جس میں کافی تحقیق سے کام لیا گیا ہے۔ "قصۂ چہار درویش" پر جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے ان کے ریسرچ کے ذوق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ آخری مقالہ اکبر پر ہے جس میں انھوں نے اکبر کی شاعرانہ ذہنیت اور اس کی تدریجی رفتار پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے۔

مقالوں کی زبان بہت صاف و سلیس ہے اور طرز استدلال شگفتہ۔ عقیل کو نقادوں کی صف میں آتے ہوئے زیادہ زمانہ نہیں گزرا، لیکن انھوں نے تھوڑے ہی عرصہ میں اپنی خاص جگہ پیدا کر لی ہے۔ امید ہے ان کا سلسلۂ تحقیق بدستور جاری رہے گا اور وہ علم و ادب کی اس سے زیادہ خدمت انجام دیں گے۔

گلبانگ مجموعہ ہے جناب شمس منیری (سابق صدر شعبۂ اُردو، پٹنہ یونیورسٹی) کی غزلوں اور نظموں کا جسے اقبال بک ڈپو، مہندور پٹنہ نے خاص اہتمام سے شایع کیا ہے۔ ابتدا میں جناب ضیا شمسی کا تقریبی مضمون ہے جس سے منیری کی شاعری کا پس منظر معلوم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد پروفیسر اختر اورینوی اور پروفیسر جمیل مظہری کے تعارفی و تقریظی مقالات ہیں جن میں شاعر کے کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ اختر اورینوی ان کی غزلوں میں لطف زبان، ترنم، موسیقی، داخلی مصوری، کلاسکی حسن توازن سبھی کچھ پاتے ہیں اور نظموں میں بھی انھیں یہی خصوصیات ملتی ہیں لیکن کم۔ علامہ جمیل مظہری کی تقریظ کا زیادہ حصہ کلاسکی تغزل کے تبصرہ پر مشتمل ہے، اخیر میں منیری کی شاعری کو انھوں نے "واقعاتی تغزل" ظاہر کر کے ان کے چند اشعار پیش کر دئے ہیں، نظموں کے متعلق انھوں نے کچھ نہیں لکھا۔ میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ جناب جمیل مظہری نے قصداً تفصیلی رائے دینے سے احتراز کیا ہے، لیکن اس سے یہ پتہ ضرور چلتا ہے کہ انھوں نے یہ ذمہ داری اختر اورینوی ہی کے سر رکھنا زیادہ پسند کیا۔ خود ہماری رائے منیری کے کلام کے متعلق یہ ہے کہ انکی غزلیں نظموں سے بہتر ہیں اور ان میں ہم کو کہیں کہیں چونکا دینے والے تو نہیں لیکن ایسے اشعار ضرور مل جاتے ہیں جن کو مکرر پڑھنے کو جی چاہتا ہے۔

کشتِ خیال مجموعہ ہے جناب رضی احمد رضی کی غزلوں کا جسے حبیبی تقطیع پر خاص اہتمام سے شایع کیا گیا ہے۔ شروع میں جناب بدرالدین احمد بدر نے رضی کی شاعری اور اس کے پس منظر پر کچھ روشنی ڈالی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی شاعری مخصوص قسم کی مجلسی شاعری ہے، جو پیشہ و تلمذ سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی۔ رضی صاحب صوبۂ بہار کی ایک مشہور خانقاہ (مولانگر) سے تعلق رکھتے ہیں۔ جس کی تولیت ان کے خاندان میں عرصہ سے چلی آرہی ہے۔ خود رضی صاحب نے عربی فارسی

کی ابتدائی تعلیم کے بعد علی گڑھ سے بی اے کا امتحان پاس کیا اور پھر وکالت کرنے لگے۔ جناب رضی کا کلام نہ صرف صاف، شگفتہ اور بے عیب ہے۔ بلکہ بلند بھی ہے۔ مثالاً چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

رہبرِ قافلۂ زیست خرد ہے لیکن — جرسِ شوق کی آواز سے جی ڈرتا ہے
خوف بربادیِ گلشن کا کچھ ایسا ہے مجھے — جنبشِ برگ کی آواز سے جی ڈرتا ہے
خرد کا ساتھ رہِ شوق میں دیا نہ گیا — وہ اس نے ہم سے کہا، ہم سے جو سُنا نہ گیا
صبا سے کہدو کہ کھیلے نہ حلقۂ در سے — میں انتظار میں بیٹھا ہوں گوش برآواز

قیمت عہ - ملنے کا پتہ:- سید ذکی احمد ٹیڑھی گھاٹ، پٹنہ۔

پیامِ ساوتری جناب شیام موہن لال جگر بریلوی کی مثنوی ہے جس میں ساوتری کے مشہور افسانہ کو نظم کیا گیا ہے۔ ہندوؤں کے مذہبی لٹریچر میں ساوتری سیتہ وان کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ ہندو معاشرت میں ہندو عورت کی خصوصیات کتنی بلند و پاکیزہ ہیں۔

اُردو مثنویوں میں سحرالبیان اور گلزارِ نسیم کو بڑی شہرت حاصل ہے، لیکن یہ دونوں حُسن و عشق کے فرضی افسانے ہیں جن میں ان کے مصنفین کو حذف و اضافہ اور خیال آرائی کی کافی گنجایش تھی، لیکن جناب جگر بریلوی نے ایک ایسے افسانہ کو منظوم کیا ہے جس میں ان پر کافی پابندیاں عاید تھیں، اس لئے ان کا کام زیادہ مشکل تھا۔

حضرت جگر نہایت کہنہ مشق شاعر ہیں اور ایسے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جس میں فارسی اُردو کا ذوق عرصہ سے چلا آرہا ہے وہ غزل و نظم دونوں پر قادر ہیں اور اس مثنوی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بیانیہ شاعری میں بھی استادی کا درجہ رکھتے ہیں، جناب جگر کی صاحبزادی شریمتی شوکماری دیوی نے ایک بسیط مقدمہ لکھ کر اس مثنوی کی خصوصیات کو نہایت تفصیل کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔

یہ مثنوی عہ میں دانش محل، امین الدولہ پارک لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

شعر و سخن جناب اجودھیا پرشاد گویلی نے ہندی میں ایک بڑا مفید سلسلہ شعراء اُردو کے تذکرہ کا شروع کیا ہے۔ اس کے چوتھے حصے پر ہم اگست کے نگار میں اظہار خیال کر چکے ہیں۔ اس وقت اس کا دوسرا اور پانچواں حصہ ہمارے سامنے ہے۔

دوسرے حصہ کی ابتدا ایک بسیط مقدمہ سے ہوتی ہے جس میں نہایت تفصیل کے ساتھ اُردو تغزل پر گفتگو کی گئی ہے اور اس کے قدیم و جدید رجحانات کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد اصل تذکرہ شروع ہوتا ہے، جس میں نظم طباطبائی، صفی لکھنوی، نظر لکھنوی، آرزو لکھنوی، امید امیٹھوی، جلیل مانکپوری، دل شاہجہاں پوری، حفیظ جونپوری، سرشار لکھنوی، آرزو لکھنوی، جگموہن ناتھ شوق، ناطق لکھنوی، عزیز لکھنوی کا ذکر مختصراً اور ثاقب، ریاض اور اثر کا نسبتاً زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔

پانچویں حصہ کی ابتدا میں بھی ۷۶ صفحات کا ایک مقدمہ شامل ہے جس میں غزل کے جدید رجحانات پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس حصہ میں ۴۰ شعراء کا ذکر کیا گیا ہے، جن میں محروم، تاجور، افسر، ماہر القادری، شفیق جونپوری، ثاقب کانپوری، بہزاد لکھنوی وغیرہ تمام مشہور شعراء زمانۂ حال کے شامل ہیں۔ بعض کے صرف اشعار نقل کر دئے گئے ہیں اور بعض کے مختصر حالات بھی دیدئے گئے ہیں یہ تذکرہ نہایت اہتمام سے مجلد شایع کیا گیا ہے اور اس کا ہر حصہ تین روپیہ میں ذیل کے پتہ سے مل سکتا ہے:۔

بھارتی گیان پیٹھ - کاشی